

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

وثيقة المدينة

دراسات في التأصيل الدستوري في الإسلام

مجموعة مؤلّفين

تقديم وإعداد: عبد الأمير زاهد

المشاركون:

- إيناس عبد السادة علي
- بتول حسين علوان
- جمال إبراهيم الحيدري
- جواد كاظم النصر الله
- حسن جاسم محمد
- زينب فاضل مرجان
- سناء كاظم كاطع
- شكري ناصر عبد الحسن
- شهيد كريم محمد الكعبي
- عبد الأمير عبد حسين دكسون
- عبد الأمير كاظم زاهد
- عبد الجبار زين العابدين خلف
- هادي عبد النبي التميمي

وثيقة المدينة

دراسات في التأصيل

الدستوري في الإسلام

وثيقة المدينة

دراسات في التأصيل الدستوري في الإسلام

تقديم وإعداد

عبد الأمير زاهد

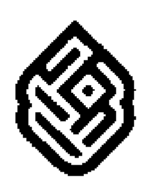


الكتـاب: وثيقة المدينة: دراسات في التأصيل الدستوري في الإسلام
تأليف: مجموعة مؤلفين
تقديم وإعداد: عبد الأمير زاهد
بالتعاون مع: مركز دراسات الكوفة (جامعة الكوفة)
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2014
ISBN: 978 - 614 - 427 - 037 - 0

Al - Madina Document:
Studies in the Islamic Constitutional Jurisprudence

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
For the Development of Islamic Thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف الفانتزي ورلد ـ بناية ماميا ـ ط5
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والرابط بين أفراد الأمّة الواحدة، وغير ذلك ممّا له صلة بالسلطة والمجتمع وتبريرهما من الأمور التي شغلت المفكّرين عبر تاريخ الإنسانية الطويل وما زالت حتّى عصرنا هذا. ولم يكن تاريخ الدولة والسلطة في الإسلام بعيدًا عن مثل هذه الاهتمامات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كانت أثينا في المجال الغربيّ تعدّ منطلقًا للحضارة الغربيّة المعاصرة فلماذا لا تكون التجربة النبويّة منطلقًا لتجربة إسلامية رائدة في مجال بناء المجتمع الإسلامي المعاصر؟ وإذا كانت أثينا «الدولة المدينة» فلماذا لا تكون «دولة المدينة» هي التجربة التي يُقاس عليها ويُنطلق منها.

يمكن القول دون مبالغة إنّ وثيقة المدينة هي من أقدم النصوص ذات الصلة بتأسيس مجتمع سياسيّ في العالم، وأما إذا ضيّقنا الدائرة وتحدّثنا عن المجال الإسلامي فإنّ هذه الوثيقة أو الصحيفة أو دستور المدينة هي أقدم نصّ سياسيّ إسلامي، بُنيت عليه العلاقة بين «مواطني» دولة النبيّ (صلى الله عليه وآله) في يثرب.

ولعل في الحديث عن الدلالات التي تشتمل عليها هذه الوثيقة مصادرة على الدراسات المنشورة في هذا العمل؛ ولكن لا بدّ من إشارة إلى أنّ أهم ما يمكن ملاحظته في هذا النصّ الدستوري المؤسّس هو أمران:

أحدهما: بناء المجتمع على التعاقد بين المواطنين حتّى في دولة تتشرّف برئاسة معصوم كرسول الله (صلى الله عليه وآله). وإذا كان روسو يحدّثنا عن عقد اجتماعيّ افتراضيّ، فها هو رسول الله يبني دولته على عقد اجتماعيٍّ حقيقي، ولا نريد قياس أحد الأمرين على الآخر.

ثانيهما: أنّ الدولة يمكن أن تبنى من جماعات مختلفة في الدين تشكّل إحداها مع الأخرى أمّة من دون الناس، على حدّ تعبير الوثيقة.

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ** يسعده أن يقدّم هذه المجموعة من الدراسات بالتعاون مع **مركز دراسات الكوفة**، إلى قرّائه الكرام على أمل أن تنال إعجابهم، وأن تفتح باب النقاش في هذا التراث الثرّ الذي يستحقّ إعادة البحث فيه لاستخراج كنوزه. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2014

المقـدمـة

ربما لا خلاف بين المتابعين في أن مشكلة العالم الإسلامي المعاصرة هي مشكلة نوع الدولة، ونوع علاقتها بالناس على إقليمها، ومدى تمتعهم بحقوقهم وحريّاتهم.

ونظن أن أوروبا وأمريكا قد تخطّتا هذه المشكلة الحضارية وهما وإن لم تحقّقا النموذج الكامل كما يزعم فوكوياما، لكنهما، بلا شك، تجاوزا هذه المشكلة إلى التفكير بمرحلة ما بعد الدولة الدستورية والتجربة الديمقراطية.

أما العالم الإسلامي فقد عانى من جميع أشكال الاستبداد السياسي المتداخل مع قداسة الدولة الثيولوجية منذ ألف وأربعمئة عامٍ تقريبًا، وفي عالم اليوم الذي يُعدُّ عالم التواصل الحضاري والاتصال حيث تحول العالم إلى قرية كونية، صار المسلمون يفكرون بنموذج يحقق طموح الإنسان في أن يحيى حياةً إنسانيةً كريمةً في ظلّ دولةٍ عادلةٍ تتضح فيها حقوق السلطة وحقوق الفرد، كما تتضح واجباتهما وصلاحياتهما،

لتتضح بعدها كيفية صنع القرار وإدارة التعدّديات الديمغرافية للشعوب التي تزخز بالإثنيّات.

ولا بدّ لهذا التفكير الإسلامي من أن يستند إلى نموذج يحقّقُ له شرعيةً للمفكِّرِ فيه، وعلى إثرِ ذلك اكتُشِفَ أنَّ التجربة النبوية الأولى في تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة كانت قد أقيمت على رؤية دستورية، وعلى توزيع المسؤوليات، وعلى قدر كبير من الحقوق والحريّات المدنية فيما أُطلق عليه اسم «وثيقة المدينة»، التي يعود الفضل في اكتشافها إلى بعض الباحثين المستشرقين، وبعض الباحثين المسلمين؛ إلاّ أن ما يميّز الفكر الاستشراقي هو أنّه حلّل مضامين الوثيقة وعالجها وناقشها وفق المعايير المعاصرة المنتزعة من رحم الثقافة الغربية.

نتيجة ما ذُكر، ارتأى **مركز دراسات الكوفة** أن يدعو الباحثين إلى إغناء هذا الاكتشاف، بالتوافر على دراسة الوثيقة وتحليلها وبيان موثوقية صدورها، وما إذا كان يمكن اعتبارها الأصل الديني للتجربة الحضارية المعاصرة في بناء الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية في عالم اليوم.

وقد لاقت هذه الدعوة قَبولاً بل حماسًا من بعض الأكاديميين في الجامعات العراقية والعربية وفي جامعات بعض بلدان العالم الإسلامي. فجاءت إلى المركز مجموعة كبيرة من البحوث والدراسات الجادة حول الموضوع، عَنِيَ بعضٌ منها بدراسة إسناد نصّ الوثيقة وصحة صدوره وموثوقيته بمناهج متعدّدة: كالمنهج التاريخي الذي له آلياته في التأكد من حصول الحدث فعلاً، والمنهج الحديثي الذي تعالج آلياته شرائط الإسناد

(الجرح والتعديل) وشرائط المتن الحديثي للوثيقة. وبالنتيجة كانت نتيجة الأبحاث على اتجاهين، ذهب الأغلب منها إلى صحة صدور الوثيقة.

وعَنِيَ بعضٌ آخر من الدراسات بمضمون الوثيقة الفكري؛ وتوزّعت إلى ثلاثة محاور هي: المحتوى الفقهي والمحتوى السياسي والمحتوى القانوني.

وتعمّق الباحثون في المحتوى الفقهي بفقه السيرة النبوية بالإفادة من نصوص الوثيقة.

أما المحتوى السياسي، فعالجت الدراسات فيه مفهومَ الدولة المدنية، وقضايا الدستور، والحريّات العامّة، وحقوق المواطنة، وإدارة التعدّديات الدينية، وآليات العدالة الانتقالية كأحد مناهج حل النزاعات، ثم الفلسفة السياسية للتعامل مع الآخر.

أما المحور القانوني، فتركّزت الأبحاث فيه حول القواعد الجنائية، والقواعد المدنية والدستورية، والقانون الإداري والدولي.

انتهت جلسات المؤتمر الثمان بعد يومين من انعقادها المستمر إلى نتائج مهمة هي:

1 ـ قامت التجربة التأسيسية للدولة في الإسلام على أساس أن التعاقد الاجتماعي هو أساس بناء المجتمع المدني (Civil Society)، وأن هذا العقد الاجتماعي تمثل بالدستور الذي يحدد الحقوق والواجبات للأفراد والسلطات.

2 ـ ينبغي توزيع مسؤوليات البناء والدفاع على أعضاء المجتمع السياسي بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم.

3 ـ أقرّت وثيقة المدينة العقائد والثقافات والعادات والتقاليد والأعراف وجمعتها في وجهة بناء الدولة، أي اعتمدت منها العناصر الإحيائية لمشروع الدولة.

4 ـ اهتمت الوثيقة بتأسيس جهاز مركزي مستقل للقضاء والفصل بين الخصومات كعامل ردعي، ومنظومة لحماية الحقوق العامة والخاصة، وعلاج المشاكل الجنائية الاجتماعية.

5 ـ أسّست الوثيقة حدود إقليم الدولة لكي يكون هو النطاق القانوني للسيادة الوطنية للدولة، كما أسّست لشرعية السلطة والاعتراف المجتمعي بها اختياريًا، وتحديد وظيفتها وطريقة التداول فيها.

6 ـ اتسمت الحقوق والواجبات في الوثيقة بمزايا العدل والمساواة وعدم التمييز.

7 ـ جمعت هذه الوثيقة بين متطلبات الحياة المدينة واستعدادات الدفاع عن المدينة (الدولة).

8 ـ جمع النبي، كحالة استثنائية، السلطات الثلاث، وذلك لخصوصية النبوة المعصومة التي توفرت عنده.

أوصى المؤتمرون بأمور عدّة:

1 ـ ضرورة دراسة هذه الوثيقة بدراسات أخرى متخصصة، وتطوير أفكارها لإنتاج نموذج حضاري علمي عقلاني لبناء الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلاميه.

2 ـ تعميق فكر العيش المشترك وثقافته من خلال نصوص الوثيقة وما يناظرها من نصوص نبوية.

3 ـ مقارنة ما جاء في الوثيقة بالواقع المعاش آنذاك ومقارنة ما جاء فيها مع التطورات الدستورية المعاصرة.

4 ـ الاستفادة من الوثيقة في بناء العلاقات الداخلية بين مكونات الدولة.

5 ـ الاستفادة منها في بناء العلاقات الخارجية بين المسلمين وشعوب العالم على أصل السلام والتعاون الإنساني.

6 ـ الاستفادة منها في إقرار مبدإ وحدةِ مصادر التشريعات والقوانين.

7 ـ الاستفادة منها في مراعاة الوقت والمكان والبيئة الحضارية أثناء رسم الاستراتيجيات الكبرى.

وبعد انقضاء الجلسات، اقترح عدد كبير من المؤتمرين ضرورةَ عقد مؤتمرات علمية حول وثيقة عهد الإمام علي (ع) لمالك الأشتر، ورسالة الحقوق للإمام زين العابدين (ع).

وبعد انتهاء أعمال المؤتمر طبع **مركز دراسات الكوفة** وقائعه بكل أبحاثه ومداخلاته، وبعد اطّلاع **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** على تلك الوقائع أثناء زيارة مديره سماحة العلاّمة الشيخ محمد تقي سبحاني، تقرَّر نشرُ بعض أبحاثه، كمصداقٍ لمذكرة التفاهم المشترك التي وُقّعت بين المركزين.

ويرى المركزان أن تعاضدَ مراكز الأبحاث مع بعضها وتساندها في تشخيص مشكلات العالم الإسلامي وبذل الجهد في تقديم البدائل والاستراتيجيات والرؤى لحلّها، سعيًا وراء استئناف أمتنا دورَها

الحضاري العالمي، ضرورةً مهمةً من ضرورات وجود مثل هذه المؤسسات البحثية في مشهدنا المعرفي المعاصر؛ لذلك يعاهد المركزان القرّاء الكرام بأنهما سيتوجهان بالتفكير نحو تحديد المشكلات الحضارية وتفكيكها وتحليلها واكتشاف حلولها التي ستسهم في إخراج مشروع الأمة الحضاري من عنق الزجاجة، وفي ولادة طبيعية منتجة.

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد

وَثِيقَةُ الْمَدِينَة:
دِرَاسَةٌ حديثية وَبَيَانٌ لِأَهَم مَعَالِمِهَا الدستورية

عبد الجبار زين العابدين خلف

المقدمة :

الدستور[1] أو القانون الدستوري فرعٌ من فروع القانون العام. والدستور، لأيّ دولة كانت، يُعبِّر عن فِكْرِ تلك الدولة واتجاهها الديني والاجتماعي؛ لأن الدستور هو القانون المهيمن، والموجه لقوانين تلك الدولة ونظمها.

ولذلك كان اختيار موضوع «وَثِيقَةُ الْمَدِينَة دِرَاسَةٌ: حديثية وَبَيَانٌ لِأَهَم مَعَالِمِهَا الدستورية»، الذي حاولتُ فيه الجمع بالخصوص بين الدراسة الحديثية والدراسة الدستورية، حيث حظيت هذه الوثيقة بقدرٍ جيد من الدراسات التاريخية، ولكنها بحاجة ماسة إلى الدراستين السابقتين وبخاصة الدراسة الدستورية لاستنباط المبادئ الدستورية التي احتوتها.

(1) يُعرّف الدستور بأنه مجموعة الأحكام التي تبيّن شكل الدولة ونظام الحكم فيها، وسلطاتها، وطريقة توزيع هذه السلطات، وبيان اختصاصاتها، وبيان حقوق المواطنين وواجباتهم (انظر: عبد العزيز النعيم، **أصول الأحكام الشرعية ومبادئ علم الأنظمة**، دار الاتحاد العربي، ط1، لا تا، ص182).

وهذه الأهمية للدستور هي أحد الأسباب التي دفعتني لهذا البحث[1]. والحقيقة أن البحث في الأحكام الدستورية الإسلامية ليس جديدًا ومستحدثًا، فالفقهاء المسلمون القدامى بحثوا هذا الموضوع وبيّنوا تلك الأحكام في مختلف أبواب الفقه وكُتب السياسة الشرعية.

وقد تطورت الدراسات الدستورية والقانونية في عصرنا عند الغرب، وأصبحت ضمن أبحاث ودراسات مستقلة، ما يتطلب من الباحثين والمفكرين المسلمين المعاصرين أن يؤصّلوا الدراسات الدستورية، ويبيّنوا وجهة النظر الإسلامية ويستنبطوا الأحكام للوقائع المستجدة.

وما يواجه الباحث في موضوع هذا البحث هو قلّة المراجع الحديثة، وخاصة الدراسات التي تبحث في النظام الدستوري الإسلامي بحثًا مقارنًا مع النظم الوضعية، أو تلك التي تؤصّل للنظام الدستوري الإسلامي، وتبيّن أحكامه وقواعده من مصادره ومظانه الأصلية من الكتاب والسُّنة وما سطّره علماء المسلمين الأوائل في هذا المجال.

وما سعيت إليه في هذا البحث هو أن أُقدّم هذا الموضوع بشكل متكامل، سالكًا في ذلك منهجًا علميًا، فتتبعتُ ما ذكره المحدثون ومن كتبوا في النظام السياسي الإسلامي حول هذا الموضوع، وأخرجتُ الأحاديث وبيّنتُ درجتها إذا لم تكن في الصحيحين، وأرجعتُ

---

(1) أقول: إن مركز دراسات الكوفة كان موفقًا غاية التوفيق في اختياره هذا الموضوع، وبالأخص في الوقت هذا الذي نحن بأمسّ الحاجة فيه إلى بلورة مفاهيم دستورية من منطلق إسلامي للنهوض ببلدنا العزيز من واقعه الأليم، وما من شكٍّ في أن بحث موضوع كهذا من هذه الزاوية من الأهمية بمكان؛ وذلك لأهمية الأحكام الدستورية بين الأحكام والنظم الأخرى؛ ولأهمية دراسة الدستور في الإسلام وتحديد قواعده، ما يسهم في إثراء البحث العلمي في الشريعة الإسلامية في العصر الراهن، سواء من ناحية تبيين ما عليه الشريعة الإسلامية في هذا المجال، أم من ناحية الدراسات المقارنة.

الاقتباسات إلى مراجعها، وشرحتُ الألفاظ الغريبة التي رأيتها غامضةً، معتمدًا في ذلك على الكتب المتخصصة في هذا الفن.

المبحث الأول: الدراسة الحديثية لوثيقة المدينة

المطلب الأول: مصادر الوثيقة

1 ـ إن أقدم من روى نصها كاملاً هو محمد بن إسحاق (ت151هـ)[1].

2 ـ رواية الإمام أحمد (ت241هـ)، وهي إشارة مختصرة جدًا، ونصها: (أَنَّ النَّبِيَّ (ص) كَتَبَ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ أَنْ يَعْقِلُوا مَعَاقِلَهُمْ وَأَنْ يَفْدُوا عَانِيَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَالْإِصْلَاحِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ)[2]. ولها طريقان.

3 ـ رواية أحمد بن أبي خيثمة (ت279هـ)، ذكر ابن سيّد الناس[3] أنه قد رواها بمثل رواية ابن إسحاق ولكنه أسندها، وذكر سنده وفيه كثير بن عبد اللّه، وقد اختلف فيه[4].

---

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، دار الفكر، بدون تاريخ، ج3، ص32.

(2) أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ/ 1999م، ج4، ص258، رقم 2443؛ وج11، ص504، رقم 6904.

(3) محمد بن محمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص260.

(4) وممن ضعفه: عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1271هـ/ 1952م، ج7، ص154؛ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، السعودية، ط1، 1992م، ج2، ص145؛ محمد بن حبان البستي، **المجروحين من المحدثين**، دار الوعي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، حلب، ج2، ص152؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد خليل هراس، دار الفكر، القاهرة، ط2، 1975م، ج8، ص377.

4 ـ روايات أبي عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ)، اثنتان منها في كتابه الأموال[1]، الرواية الأولى لها طريقان: وفي الطريق الأولى مرسلة وضعيفة لأنها موقوفة على الزهري، ويوجد في إسنادها عبد الله بن صالح وهو ممن اختلف فيه[2]، ونص الرواية: هو (أن رسول الله (ص) كتب بهذا الكتاب:

---

(1) قاسم بن سلام، **الأموال**، تحقيق: محمد خليل هراس، دار الفكر، القاهرة، ط2، 1975م، ص126.

(2) روى عنه البخاري استشهادًا أحاديث عدة ساقها ابن حجر في هدي الساري، وعلق له أحاديث كثيرة (انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، ط 2، أعيد طبعه بالأوفست، ص411 ـ 413؛ أحمد ابن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج5، ص256، 260، 261.

أ ـ أقوال الأئمة فيه:

أقوالهم فيه كثيرة، انظر: ترجمته في: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج2، ص440 ـ 445؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج5، ص256 ـ 261؛ محمد بن حبان البستي، **المجروحين من المحدثين**، مصدر سابق، ج2، ص41 ـ 44؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ص411 ـ 413؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج1، ص423؛ عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، مصدر سابق، ج5، ص86 ـ 87.

ب ـ حاصل الأقوال فيه:

الحاصل أن فيه اختلافًا وأقوالاً متضاربة، ولكن قال ابن حجر: «صدوق كثير الغلط، ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة» (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج1، ص423).

وقال أيضًا: «ظاهر كلام هؤلاء الأئمة أن حديثه في الأول كان مستقيمًا ثم طرأ عليه فيه تخليط فمقتضى ذلك أن ما يجيء من روايته عن أهل الحذق كيحيى بن معين، والبخاري، وأبي زرعة، وأبي حاتم فهو من صحيح حديثه، وما يجيء من رواية الشيوخ عنه فيتوقف فيه...» (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ص412).

وذكر ابن حجر أن ما وقع لعبد الله هذا من المناكير إنما هو بسبب «خالد بن نجيح» الكذاب، وكان يملي عند بعض الشيوخ (انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ص422، في ترجمة «عثمان بن صالح السهمي»).

«هذا كتاب من محمد النبي رسول الله (ص) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، فحلّ معهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس...) .

والطريق الثاني يوجد في إسناده يحيى بن عبد الله[1] عن الليث،

---

(1) يحيى بن عبد الله بن بكير المصري، أبو زكريا، وقد ينسب إلى جدّه، توفي سنة 231هـ.
روى عن: مالك، والليث، فأكثر عنهما، ويعقوب بن عبد الرحمن، ومفضل بن فضالة . . .
روى عنه: البخاري، وأبو زرعة، وأبو حاتم. . .
أقوال الأئمة فيه:
أ ـ الذين وثقوه:
قال ابن عدي: «كان جار الليث بن سعد، وهو أثبت الناس فيه، وعنده عن الليث ما ليس عند أحد» (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج11، ص238).
ووثقه الخليلي وابن قانع (انظر: المصدر نفسه). وقال الساجي: «صدوق، روى عن الليث فأكثر» (المصدر نفسه).
ب ـ الذين تكلموا فيه:
قال أبو حاتم: «يكتب حديثه، ولا يحتج به» (عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، مصدر سابق، ج9، ص165)، وضعفه أحمد بن شعيب النسائي في كتابه: **الضعفاء والمتروكون**، ص108.
وقال قاسم بن مسلمة: «تُكُلّم فيه؛ لأن سماعه من مالك إنما كان بعَرْض حبيب» (أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، مصدر سابق). وقال يحيى بن معين: «سمع يحيى بن بكير الموطأ بعَرْض حبيب كاتب الليث، وكان شرّ عرض، كان يقرأ على مالك خطوط الناس ويصفح ورقتين ثلاثاً»، (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج11، ص238). وقال مسلم: «تُكُلّم في سماعه عن مالك، وقال البخاري في **التاريخ الصغير**: «ما روى يحيى بن بكير عن أهل الحجاز في التاريخ فإني أتقيه» (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ص452).
جـ ـ الحاصل:
الحاصل أنه ثبت أنه يروي عن الليث، وأما عن مالك فقد تكلموا فيه، والبخاري احتج به في روايته عن غير مالك، وأما في مالك فإنه روى له خمسة أحاديث مشهورة متابعة (انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ص452).

ولكن الرواية في طريقها الثاني هذا أيضًا مرسلة لأنها موقوفة على الزهري، ويقال فيها ما قيل في الطريق الأول، إلّا أن يحيى بن عبد الله ثقة في روايته عن الليث، وقد تابع بذلك عبد الله بن صالح.

والرواية الثانية: من طريق حجاج، مرسلة، لأنها موقوفة على ابن جريج، وقد عرف بالتدليس والإرسال[1]، ونصها: (في كتاب النبي (ص): بين المسلمين والمؤمنين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم: أن المؤمنين لا يتركون مفرحًا منهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل).

5 - رواية حميد بن زنجويه (ت251هـ)، رواها في كتابه: «الأموال»[2] بنحو رواية ابن إسحاق، وهي من بلاغات الزهري، وفي إسنادها عبد الله ابن صالح، وقد سبق الكلام عليه. والخلاصة أن الرواية ضعيفة لضعف عبد الله بن صالح، ولأنها مرسلة.

6 - رواية البيهقي (ت458هـ) له فيها سندان في كتابه «السنن الكبرى»[3]، الأول بسنده إلى عثمان بن محمد، قال: (أَخَذْتُ مِنْ آلِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ هَذَا الْكِتَابَ كَانَ مَقْرُونًا بِكِتَابِ الصَّدَقَةِ الَّذِي كَتَبَ عُمَرُ لِلْعُمَّالِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ (ص) بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلَحِقَ بِهِمْ وَجَاهَدَ مَعَهُمْ.... إلى: وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لاَ يَتْرُكُونَ مُفْرَحًا مِنْهُمْ أَنْ يُعْطُوهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أَوْ عَقْلٍ).

---

(1) محمد بن حبان البستي، **مشاهير علماء الأمصار**، تحقيق: م. فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1959، ص145.

(2) حميد بن زنجويه، **الأموال**، ج2، ص466، رقم الحديث 750.

(3) أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/ 1994م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج8، ص106، رقم 16174.

وفي إسنادها أحمد بن عبد الجبار العطاردي، وقد ضعف[1]، وعثمان بن محمد الذي وثقه بعضٌ[2]، ولكنه رواها وِجادةً[3]، ويونس ابن بكير، وقد اختلفوا فيه[4].

والرواية مختصرة عما جاء في رواية ابن إسحاق وغيره، وقد أغفلت بنودًا كثيرة أهمها ما يتعلق باليهود.

أما الرواية الثانية فهي بنحو الأولى[5]، ورجال إسنادها ثقات، ما عدا كثير بن عبد الله، وقد سبق الكلام عليه.

7 ـ رواية ابن أبي حاتم الرازي، ذكرها في مقدمة كتابه: «الجرح والتعديل»[6] بسنده إلى الأوزاعي، أنه كتب إلى عبد الله بن محمد رسالة طويلة، وقال فيها: قد حدثني الزهري أنه كان في كتاب رسول الله (ص)

---

(1) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان ج1، ص112

(2) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، مصدر سابق، ج2، ص13.

(3) أي أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها بخطه ولم يلقه أو لقيه ولكن لم يسمع منه ذلك الذي وجده بخطه ولا له منه إجازة ولا نحوها (عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، **علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح**، مكتبة الفارابي، ط1، 1984م، ص157).

(4) ووثقه ابن معين وابن نمير، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو حاتم: محله الصدق. وضعفه النسائي وأبو داود وقال: ليس هو عندي بالحجة، يأخذ كلام ابن إسحاق فيوصله بالحديث. وقال الذهبي: أحد أئمة الأثر والسيرة، كان حسن الحديث (انظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، مصدر سابق، ج4، ص477).

(5) المصدر نفسه، ج8، ص106، رقم 16174.

(6) عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، مصدر سابق، ج1، ص196.

الذي كتب به بين المهاجرين والأنصار: «أن لا يتركوا مفرحًا أن يعينوه في فداء أو عقل». ورجال إسنادها ثقات ما عدا العباس بن الوليد، فإنه صدوق[1]، وهي مرسلة لأنها موقوفة على الزهري، ومختصرة جدًا، وربما كان السبب أن الأوزاعي قد كتب إلى عبد الله بن محمد الجزء الذي كان يحتاج إليه من هذا الكتاب، ما يوحي إلى وجود الكتاب بأكمله لديه، ولا سيّما أنه رواه عن الزهري، وقد تقدَّم أن الزهري روى هذا الكتاب أو الصحيفة بنحو رواية ابن إسحاق.

8 ـ رواية ابن حزم (ت546هـ)، رواها في «المحلى»[2] بإسناده إلى ابن عباس، ونصها:

(كتب رسول الله (ص) كتابًا بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم ويفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين الناس)، وفي إسنادها الحجّاج بن أرطأة والحكم بن مقسم، قال ابن حزم عن الأول: ساقط، وعن الثاني: ضعيف.

خلاصة أسانيد نصوص الوثيقة:

أما أسانيد نصوص الصحيفة، فهي أن سند ابن هشام عن ابن إسحاق ضعيف للإرسال وصالح للاعتبار، وأحد سندي أبي عبيد كذلك ضعيف للإرسال وصالح للاعتبار، ورواية أحمد بن أبي خيثمة في إسنادها كثير ابن عبد اللّه، الذي اتهم بالكذب وهي تهمة غير مسلم بها، استنادًا إلى

(1) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج5، ص1115، رقم الترجمة 230.

(2) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **المحلى**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، ج11، ص45.

توثيق البخاري له بتحسين حديث مروي عنه، وأخرج له في غير صحيحه، وتوثيق الترمذي له بتصحيح حديث مروي عنه، وتحسين أحاديثه الأخرى، ورواية أبي داود له بالسكوت، وتوثيق يحيى بن سعيد الأنصاري والحاكم وابن خزيمة والفسوي وآخرين له بالرواية عنه، وبذلك يكون إسناد ابن أبي خيثمة ـ على الأقل ـ حسنًا لغيره، ولم ينفرد ابن أبي خيثمة بحديث كثير، إذ رواه البيهقي بالسند نفسه، ولو شطرًا من الصحيفة.

وليس الحديث شاذًا، إذ ليس فيه ما يخالف الحديث الصحيح، ولا منفردًا، إذ رُوي من طرق أخرى مرسلاً ومتصلاً، أما المتصل فرواه البيهقي بسند آخر ـ كما مرَّ بنا ـ، والمرسل رواه ابن إسحاق والزهري كما مضى. وبما أن هذه الأسانيد كلها صالحة للاعتبار بانفرادها، وبما أن كلّها تعاضد بعضها ببعضها الآخر، لذلك جاز القول إن رواية صحيفة المدينة وصلت إلى درجة الحسن لغيره.

يقول الدكتور العمري: «وإذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في الأحكام الشرعية، سوى ما ورد منها من كتب الحديث الصحيح، فإنها تصلح أساسًا للدراسة التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الأحكام الشرعية خاصة وأن الوثيقة وردت من طُرق عديدة تتضافر في إكسابها القوة...»[1]، وقال في الحاشية: «ولكن مجموع الآثار تتقوى ببعضها وتصل إلى درجة الحسن لغيره»[2].

---

(1) أكرم العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ط 1، 1412هـ/ 1992م، ص111.

(2) المصدر نفسه.

المطلب الثاني: تاريخ كتابة الوثيقة

يُرجّح أحد الباحثين[1] أن الصحيفة كانت في الأصل صحيفتان، ثم جمع المؤرخون بينهما، إحداهما تتناول موادعة الرسول لليهود، والثانية توضح التزامات المسلمين من مهاجرين وأنصار وحقوقهم وواجباتهم، وأن صحيفة موادعة اليهود كُتبت قبل بدر الكبرى والأخرى كُتبت بعد بدر، أما ما ورد من نصوص تدل على أن كتابة صحيفة الموادعة مع اليهود كانت بعد قتل ابن الأشرف، فإن هذه الكتابة تُعدّ إعادة وتوكيدًا للكتابة الأولى[2]، والآية: ﴿ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنۡهُمۡ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهۡدَهُمۡ فِي كُلِّ مَرَّةٖ وَهُمۡ لَا يَتَّقُونَ﴾[3]، تشير إلى أكثر من معاهدة بين الرسول واليهود، كما فسرها المفسرون[4].

المطلب الثالث: الشواهد على فقرات الوثيقة من كُتب الحديث والتاريخ

لقد وردت شواهد عدّة في كُتُب الحديث والتاريخ، تشهد لفقرات الصحيفة وتعضدها، منها رواية مسلم عن جابر بن عبد الله يقول: «كَتَبَ النَّبِيُّ (ص) عَلَى كُلِّ بَطْنٍ عُقُولَهُ، ثُمَّ كَتَبَ أَنَّهُ لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَتَوَالَى مَوْلَى رَجُلٍ مُسْلِمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِ. ثُمَّ أُخْبِرْتُ أَنَّهُ لَعَنَ فِي صَحِيفَتِهِ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ»[5].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص114

(3) سورة الأنفال: الآية 56.

(4) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ/ 2000م، ج14، ص21.

(5) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح**، دار الجيل بيروت، ودار الآفاق الجديدة، بيروت، ج2، ص1146، رقم 1507.

وروى أبو داود[1] والبيهقي[2] أنه بعد قتل المسلمين كعب بن الأشرف، جاءته (ص) اليهود في أمر قتله، فدعاهم إلى أن يكتب بينه وبينهم وبين المسلمين عامة صحيفة.

وروى الخطابي[3] أن كعب بن الأشرف عاهد النبي (ص) أن لا يعين عليه ولا يقاتله، ولكنه لحق بمكة، ثم لما عاد إلى المدينة أظهر مُعاداة النبي (ص)، ولذا قتله المسلمون.

وروى البخاري: عَنْ عَلِيٍّ (ع) قَالَ: مَا كَتَبْنَا عَنِ النَّبِيِّ (ص) إِلاَّ الْقُرْآنَ وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، قَالَ النَّبِيُّ (ص): «الْمَدِينَةُ حَرَامٌ مَا بَيْنَ عَائِرٍ إِلَى كَذَا فَمَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا أَوْ آوَى مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يُقْبَلُ مِنْهُ عَدْلٌ وَلاَ صَرْفٌ وَذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ. . .»[4].

وروى النسائي أن النبي (ص) قال: «الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَد عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ. أَلاَ لاَ يُقْتَل مُؤْمِن بِكَافِرٍ، وَلاَ ذُو عَهْد فِي عَهْده»[5].

وروى ابن ماجة أن النبي (ص) قال: «لا يُقتل مسلم بكافر»[6] وزاد في رواية أخرى: «..... ولا ذو عهد في عهده»[7].

---

(1) سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، **سنن أبي داود**، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج3، ص114، رقم 3002.

(2) أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج9، ص183، رقم 18410.

(3) حمد بن محمد الخطابي، **معالم السنن**، تحقيق: محمد راغب الطباخ، لا نا، ط 1، 1932، ج2، ص338، باسناد صحيح.

(4) محمد إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، دار الفكر، ط 1، 1411هـ/ 1991م، ج3، ص1157، رقم 3001.

(5) أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج5، ص208، رقم 8681.

(6) محمد بن يزيد (ابن ماجة)، **السنن**، دار الفكر، ج2، ص882، رقم 2658.

(7) المصدر نفسه، ص888، رقم 2660.

وعن كعب بن مالك في قصة قتل كعب بن الأشرف، وقال في آخر الحديث: «... ثم دعاهم إلى أن يكتب بينه وبينهم كتابًا، ينتهون إلى ما فيه، فكتب بينه وبينهم وبين المسلمين عامة صحيفة»[1].

وعن عاصم بن سليمان الأحول قال: قلت لأنس: «أبلغك أن رسول الله (ص) قال: لا حِلْفَ في الإسلام؟ فقال: قد حالف رسول الله (ص) بين قريش والأنصار في داري»[2].

وفي رواية قال: سمعت أنس بن مالك يقول: «حالف رسول الله (ص) في دارنا، فقيل له: أليس قال رسول الله (ص): لا حلف في الإسلام؟ فقال: «حالف رسول الله (ص) بين المهاجرين والأنصار في دارنا، مرتين أو ثلاثًا»[3].

وقال رافع بن خديج: «إن مكة إن تكن حرمًا فإن المدينة حرمها رسول الله (ص)، وهو مكتوب عندنا في أديم خولاني»[4].

وذكر ابن القيم: «أن الرسول (ص) صالح اليهود وكتب بينهم وبينه كتاب آمن»[5]، وقال ابن حجر: وذكر ابن إسحاق أن النبي (ص):

---

(1) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، رقم 3000.

(2) محمد إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، كتاب الأدب، باب الإخاء والحلف، وكتاب الكفالة باب قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ وكتاب الاعتصام، باب ما ذكر النبي (ص) وحضّ على اتفاق أهل العلم؛ مسلم ابن الحجاج القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، رقم 2529؛ سليمان ابن الأشعث السجستاني الأزدي، **سنن أبي داود**، مصدر سابق، رقم 2926؛ أحمد بن حنبل، **المسند**، مصدر سابق، ج3، ص111، 145، 281.

(3) المصدر نفسه.

(4) أحمد بن حنبل، **المسند**، مصدر سابق، ج4، ص141.

(5) محمد بن أبي بكر (ابن القيم الجوزية)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ط 3، 1362هـ، ج2، ص71.

«وادع اليهود لما قدم المدينة، وامتنعوا من اتّباعه، فكتب بينهم كتابًا»[1].

وقال ابن القيم: «... إن النبي (ص) لما قدم المدينة وادع جميع اليهود، الذين كانوا بها موادعة مطلقة، ولم يضرب عليهم جزية»، وهذا مشهور عند أهل العلم بمنزلة التواتر بينهم، قال الشافعي: لم أعلم مخالفًا من أهل العلم بالسِيَر أن الرسول (ص) لما نزل المدينة وادع اليهود كافة على غير جزية، وهو كما قال الشافعي، وذلك أن المدينة كان في ما حولها ثلاثة أصناف من اليهود: بني قينقاع، وبني النضير، وبني قريظة، وكانوا (بنو قينقاع وبنو النضير) حلفاء الخزرج، وكانوا (بنو قريظة) حلفاء الأوس، فلما قدم النبي (ص) هادنهم ووادعهم مع إقراره لهم ولمن كان حول المدينة من المشركين من حلفاء الأنصار على حلفهم وعهدهم الذي كانوا عليه حتى إنه عاهد اليهود أن يعينوه إذا حارب، ثم نقض العهد بنو قينقاع، ثم النضير، ثم قريظة.

قال محمد بن إسحاق: وكتب رسول الله (ص) يعني أول ما قدم المدينة كتابًا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرّهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم. قال ابن إسحاق: حدثني عثمان بن محمد بن عثمان بن الأخنس بن شريق قال: «أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب كان مقرونًا بكتاب الصدقة الذي كتب للعمال»[2]، ثم ذكر نحو نص الوثيقة التي نحن بصددها الآن، ثم

---

(1) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ج2، ص275.

(2) محمد بن أبي بكر (ابن القيم الجوزية)، **أحكام أهل الذمة**، دار العلم للملايين، ط2، بيروت، 1401هـ، ج2، ص834 ـ 835.

قال: «وهذه الصحيفة معروفة عند أهل العلم»[1]، ثم استشهد بحديث جابر بن عبد الله الذي رواه مسلم: «إن رسول الله (ص) كتب على كلّ بطن عقوله» والذي ذكرناه سابقًا.

ثم قال: «فكلٌّ من أقام بالمدينة ومخالفيها غير محارب من يهود دخل في هذا، ثم بيّن أن ليهود كل بطن من الأنصار ذمة من المؤمنين، ولم يكن أحد من اليهود إلّا وله حلف، إما مع الأوس أو مع بطون الخزرج، وكان بنو قينقاع وهم المجاورون للمدينة رهط عبد الله بن سلام حلفاء بني عوف بن الخزرج رهط البطن الذي بدأ بهم في هذه الصحيفة»[2].

هذه الروايات تُثبت تحرير الكتاب من النبي (ص) بين المهاجرين والأنصار، وتؤيد الفقرات التي جاءت في الصحيفة، عن المعاقل وفداء العناة للمهاجرين وبطون الأنصار.

أما المؤرخون: فقد أشار بعضهم إلى فقرات معينة في الصحيفة، فمثلاً:

الطبري أشار إلى كتابة المعاقل[3].

وابن سعد أشار إلى كتابة المعاقل بين المؤمنين، وأن لا يترك مفرح في الإسلام، وأن لا يقتل مسلم بكافر[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص838.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والرسل والملوك المعروف بـ(تاريخ الطبري)**، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، ج2، ص479 و486.

(4) محمد بن سعد الزهري، **طبقات ابن سعد الكبرى**، دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر، 1376هـ/ 1957م، ج1، ص486.

وعبد الرزاق الصنعاني بإسناده إلى الزهري أشار إلى العقل على العاقلة وأن ذلك بلغهم عن النبي (ص) كما في الكتاب الذي بين قريش والأنصار، الذي فيه: «ولا تتركوا مفرحًا أن تعينوه في فكاك أو عقل»[1].

والمقريزي[2] قال: إن النبي (ص) كتب كتابًا وادع فيه يهود المدينة: قينقاع والنضير وبني قريظة.

وابن حزم[3] قال: إن الرسول (ص) وادع اليهود.

والديار بكري[4]، قال: إن الرسول (ص) وادع اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم أن لا يعينوا عليه أحدًا وإن دهمه بها عدوّ نصروه.

وروى ابن مردويه في قصة بني النضير: «...صبحه بالكتائب فحصرهم يومه، ثم غدا على بني قريظة فحاصرهم، فعاهدوه فانصرف عنهم إلى بني النضير، فقاتلهم حتى نزلوا على الجلاء...»[5]، وهذا

(1) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط 1، ج9، ص273، رقم 17184.

(2) أحمد المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع**، صححه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1941م، ج1، ص49، بدون إسناد فهو ضعيف.

(3) محمد بن شهاب الدين (ابن حزم)، **جوامع السيرة**، تحقيق: إحسان عباس وناصر الدين الأسد، دار إحياء السنة، باكستان، 1368هـ، ص95، بدون إسناد

(4) حسين بن محمد (الديار بكري)، **تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس**، ج1، ص353.

(5) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، مصدر سابق، ج5، ص359 ـ 360؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج15، ص202. وقال ابن حجر: إسناده صحيح.

الخبر صريح في معاهدة النبي (ص) بني قريظة، وقد ذكرنا أن هذه المعاهدة كانت توكيدًا لأخرى قبلها.

والخلاصة أن جميع فقرات الصحيفة لها شواهد من صحيح السُّنة.

أما ما جاء في الصحيفة عن الصلح مع اليهود والمشركين بغير الجزية، فهو منسوخ بآية الجزية: ﴿قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾[1]، وكان ذلك في سنة تسع[2]، ومن المعروف أن سورة التوبة من أواخر ما نزل على رسول الله (ص)[3].

وهكذا، فإن أصل الوثيقة ثابت بأحاديث صحيحة عند الأئمة وللأسباب الآتية:

1 ـ ثبوت المحالفة بين المهاجرين والأنصار، وكتاب الرسول (ص) في ذلك.

2 ـ ثبوت موادعة اليهود، وكتاب الرسول (ص) في ذلك.

3 ـ أن الوثيقة وردت من طرق عدة تتضافر في إكسابها القوة.

4 ـ أن الزهري علم كبير من أعلام الرواد الأوائل في كتابة السيرة النبوية.

5 ـ أن أسلوب الوثيقة يدل على أصالتها، فنصوصها مكوّنة من جُمَلٍ

(1) سورة التوبة: الآية 29.

(2) إسماعيل بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، ، دار الفكر، بيروت، ج2، ص423.

(3) محمد بن عبد الله الأندلسي (ابن عربي)، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م، ج2، ص444.

قصيرة وغير معقدة، وفيها كلمات وتعابير كانت مألوفة في العهد النبوي.

6 ـ أنه ليس في الوثيقة نصوص تمدح أو تقدح فردًا، أو جماعة، أو أي قرينة يمكن القول معها بأنها مزورة.

7 ـ التشابه الكبير بين أسلوبها، وأساليب كتب النبي (ص) الأخرى يعطيها توثيقًا آخر.

8 ـ أن الأحكام المستنتجة من الوثيقة يمكن استنتاجها من عموميات النصوص الثابتة في الصحاح والسنن والمسانيد التي ذكرنا طرفًا منها[1].

المبحث الثاني: نص الوثيقة

فور هجرة النبي (ص) إلى المدينة المنورة كتب دستورًا تاريخيًا[2]، أوردته المصادر التاريخية، وقد أطنب فيه المؤرخون والمستشرقون على مدار التاريخ الإسلامي، واعتبره كثيرون مفخرةً من مفاخر الحضارة الإسلامية، ومَعلَمًا من معالم مَجْدِها السياسي والإنساني.

إن هذا الدستور يهدف بالأساس إلى تنظيم العلاقة بين جميع طوائف

---

(1) أكرم العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، مصدر سابق، ص39 ـ 40.

(2) سماها ابن إسحاق وكتّاب السِّيَر القدماء: الموادعة، وسماها الصلابي: الوثيقة أو الصحيفة، وسماها صفي الرحمن المباركفوري: ميثاق التحالف الإسلامي، وسماها الحميدي: صحيفة المعاهدة بين أهل المدينة، وسماها البوطي: وثيقة بين المسلمين وغيرهم، ومن سماها بالدستور، فهو الاسم الرسمي للوثيقة التي تنظم شأن الدولة. فالمعاهدة تنظم العلاقات الخارجية بين دولة ودولة، أما الدستور فيطلق على الوثيقة التي تنظم الشأن العام الداخلي للدولة.

المدينة وجماعاتها، وعلى رأسها المهاجرين والأنصار والفصائل اليهودية وغيرهم، على أن يتصدى بمقتضاه المسلمون واليهود وجميع الفصائل لأيّ عدوان خارجي على المدينة.

وبإبرام هذا الدستور - وإقرار جميع الفصائل بما فيه - صارت المدينة دولة وفاقية رئيسها الرسول (ص)، وصارت المرجعية العليا للشريعة الإسلامية، وصارت جميع الحقوق الإنسانية مكفولة، كحق حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر، والمساواة والعدل.

نص الوثيقة[1]:

«هذا كتاب من محمد النبي (رسول اللّه) بين المؤمنين والمسلمين من قريش (وأهل يثرب)، ومن تبعهم فَلَحق بهم وجاهد معهم (المادة 1).

إنهم أمة واحدة من دون الناس (المادة 2).

المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين (المادة 3).

وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين (المادة 4).

وبنو الحارث (بنو الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين (المادة 5).

---

(1) محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية**، دار النفائس، ط 5، 1405هـ/ 1985م، ص41 و47.

وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين (المادة 6).

وبنو جُشَم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين (المادة 7).

وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين (المادة 8).

وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين (المادة 9).

بنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين (المادة 10).

وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين (المادة 11).

وإن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف من فداء أو عقل، أن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه (المادة 12).

وإن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كلّ) من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم (المادة 13).

ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا يُنصر كافر على مؤمن (المادة 14).

وإن ذمة الله واحدة، يُجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس (المادة 15).

وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأُسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم (المادة 16).

وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل اللّه، إلّا على سواء وعدل بينهم (المادة 17).

وإن كل غازية غزت يعقب على بعضها بعضًا (المادة 18).

وإن المؤمنين يبيء[1] بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله (المادة 19).

وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش، ولا نفسًا ولا يحول دون على مؤمن (المادة 20).

وإنه من اعتبط[2] مؤمنًا قتلاً عن بينة فإنه قود به إلّا أن يرضى ولي المقتول (بالعقل)، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحلّ لهم إلّا قيام عليه (المادة 21).

وإنه لا يحلّ لمؤمن أقرّ بما في الصحيفة، وآمن باللّه واليوم الآخر أن ينصر محدثًا أو يُؤويه، وإن من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل (المادة 22).

وإنه مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد (ص) (المادة 23).

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين (المادة 24).

وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأثِم فإنه لا يوتغ إلّا نفسه وأهل بيته (المادة 25).

---

(1) أي يمنع ويكف.

(2) أي قتله دون جناية أو سبب يوجب قتله.

إن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف (المادة 26).

وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف (المادة 27).

وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف (المادة 28).

وإن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف (المادة 29).

وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف (المادة 30).

وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلَّا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته (المادة 31).

وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم (المادة 32).

وإن لبني الشُّطَيبة مثل ما ليهود بني عوف وإن البرَّ دون الإثم (المادة 33).

وإن موالي ثعلبة كأنفسهم (المادة 34).

وإن بطانة يهود كأنفسهم (المادة 35).

وإنه لا يخرج منهم أحد إلَّا بإذن محمد (ص). وإنه لا ينحجز على ثار جرح[1].

---

(1) الحجز: المنع، وحجز عليه ماله أي حبسه، وفي الحديث لأهل القبيلة أن يتحجزوا الأدنى فالأدنى، أي يكفوا عن القتال، والانحجاز مطاوعة، وكل من ترك شيئًا فقد انحجز، أي لا يترك ثأر جرح، وذكر ثأر الجرح لبيان أخفى أفراد القود، لبيان شدة الأمر وأنه لا يغمض عن أدنى جناية، ولا يعفي، ويمكن أن تكون هذه الجملة كناية عن التشديد في مواد العهد، أي لا يترك شيئًا من مواد العهد، فتكون الجملة كالمثل السائر يستعمل في أمثال المقام، وعلى هنا بمعنى من، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ ولعلَّ هذا التأكيد والتهديد، من أجل علمه (ص) بغدر اليهود وغوائلهم وقلة مبالاتهم بعهودهم، وشدة عداوتهم للإسلام والمسلمين (علي بن حسين علي الأحمدي، **مكاتيب الرسول**، دار صعب، بيروت، ج2، ص255 ـ 256).

وإنه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلّا من ظلم. وإن الله على أبر هذا[1] (المادة 36).

وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم. وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم (المادة 37).

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين (المادة 38).

وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة (المادة 39).

وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم (المادة 40).

وإنه لا تُجار حرمة إلّا بإذن أهلها (المادة 41).

وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدثٍ أو اشتجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله، وإلى محمد رسول الله (ص)، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه (المادة 42).

وإن بينهم النصر على من دهم يثرب (المادة 43).

[وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها][2] (المادة 44).

أ ـ وإذا دعوا إلى الصلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه أو يلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلّا من حارب في الدين.

ب ـ على كلّ أُناس حقهم من جانبهم الذي قبلهم (المادة 45).

---

(1) على أبر هذا: أي على الرضا به.

(2) من ابن هشام.

وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة، وإن البرّ دون الإثم، لا يكسبُ كاسبٌ إلَّا على نفسه، وإن الله على ما أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه (المادة 46).

وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، إنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلَّا من ظلم وأثم، وإن الله جارٌ لمن برّ واتقى، ومحمد رسول الله (ص)»[1] (المادة 47).

المبحث الثالث: أهم ما احتوته الوثيقة من أمور دستورية:

وقد احتوت هذه الوثيقة على أحكام دستورية عدة أهمها ما يأتي:

1 ـ تحديد مفهوم الأمة:

تضمنت الصحيفة مبادئ عامة، درجت دساتير الدول الحديثة على وضعها فيها، وفي طليعة هذه المبادئ تحديد مفهوم الأمة، فإن الأمة في الصحيفة تضم المسلمين جميعًا مهاجريهم وأنصارهم ومن تبعهم، ممن لحق بهم وجاهد معهم، فهم أمة واحدة من دون الناس[2]، وهذا شيء جديد كل الجدّة في تاريخ الحياة السياسية في جزيرة العرب، إذ نقل الرسول (ص) قومه من شعار القبلية والتبعية لها إلى شعار الأمة، التي تضم كلَّ من اعتنق الدين الجديد، فلقد قالت الصحيفة عنهم: «أمة واحدة». وقد جاء به القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾[3].

---

(1) انظر: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية**، مصدر سابق، ص41 و47.

(2) انظر: علي معطي، **التاريخ السياسي والعسكري لدولة المدينة في عهد الرسول (ص)، استراتيجية الرسول السياسية والعسكرية**، مؤسسة المعارف، بيروت، علي معطي، ص169.

(3) سورة الأنبياء: الآية 92.

وبيّن سبحانه وتعالى وسطية هذه الأمة في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. ووضح سبحانه وتعالى أنها بكونها أمة إيجابية فهي لا تقف موقف المتفرج من قضايا عصرها، بل تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتدعو إلى الفضائل، وتُحذِّر من الرذائل[2]، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[3].

وبهذا الاسم الذي أطلق على جماعة من المسلمين والمؤمنين ومن تبعهم من أهل يثرب، اندمج المسلمون على اختلاف قبائلهم في هذه الجماعة التي ترتبط في ما بينها برابطة الإسلام، فهم يتكافلون في ما بينهم، وهم ينصرون المظلوم على الظالم، وهم يرعون حقوق القرابة، والمحبة، والجوار[4]. لقد انصهرت طائفتا الأوس والخزرج في جماعة الأنصار، ثم انصهر الأنصار والمهاجرون في جماعة المسلمين، وأصبحتا أمة واحدة[5] تربط أفرادها رابطة العقيدة وليس الدم، فيتحد

---

(1) سورة البقرة: الآية 143.

(2) انظر: عبد الناصر العطار، **دستور للأمة من القرآن والسنة**، مؤسسة علوم القرآن، الشارقة، الإمارات، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 1، 1414هـ/ 1993م، ص9.

(3) سورة آل عمران: الآية 110.

(4) انظر: عبد العزيز سالم، **التاريخ السياسي والحضاري**، لا ط، لا تا، ص100.

(5) انظر: أحمد راتب عرموش، **قيادة الرسول السياسية والعسكرية**، دار النفائس، ط 1، 1419هـ/ 1989م، ص93.

شعورهم وتتحد أفكارهم وتتحد قِبْلَتهم ووجهتهم، وولاؤهم لله وليس للقبيلة، واحتكامهم للشرع وليس للعُرْفِ، وهم يتمايزون بذلك كلّه على بقية الناس: «من دون الناس»، فهذه الروابط تقتصر على المسلمين ولا تشمل غيرهم من اليهود والحلفاء.

ولا شكَّ في أن تمييز الجماعة الدينية كان أمرًا مقصودًا يستهدف زيادة تماسكها واعتزازها بذاتها[1]، يتضح ذلك في تمييزها بالقبلة واتّجاهها إلى الكعبة بعد أن اتجهت ستة عشر أو سبعة عشر شهرًا إلى بيت المقدس[2].

وقد مضى النبي (ص) يُميِّز أتباعه عمن سواهم في أمور كثيرة، ويوضح لهم أنه يقصد بذلك مخالفة اليهود، من ذلك: أن اليهود لا يصلون بالخفاف فأذن النبي (ص) لأصحابه أن يُصلّوا بالخفّ، واليهود لا يصبغون الشيب فصبغ المسلمون شيب رؤوسهم بالحناء والكتم، واليهود تصوم عاشوراء والنبي (ص) يصومه أيضًا، ثم اعتزم أواخر حياته أن يصوم تاسوعاء معه مخالفة لهم[3]. ثم إن النبي (ص) وضع للمسلمين مبدأ مخالفة غيرهم والتميز عليهم فقال: «من تشبه بقوم فهو منهم»[4] وقال: «لا تشبهوا باليهود»[5]، والأحاديث في ذلك كثيرة وهي تفيد معنى تميز المسلمين واستعلائهم على غيرهم، ولا شكَّ في أن

---

(1) انظر: أكرم العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، مصدر سابق، ج1، ص293.

(2) خليفة بن خياط، **التاريخ**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة الآداب، النجف، 1967م، ص23، 24؛ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج1، ص550.

(3) انظر: أكرم العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، مصدر سابق، ج1، ص293.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

التشبّه والمحاكاة للآخرين يتنافى مع الاعتزاز بالذات والاستعلاء على الكفار، ولكن هذا التميز والاستعلاء لا يُشكّل حاجزًا بين المسلمين وغيرهم، فكيان الجماعة الإسلامية مفتوح وقابل للتوسع ويستطيع الانضمام إليه من يؤمن بعقيدته[1].

واعتبرت الصحيفة اليهود جزءًا من مواطني الدولة الإسلامية، وعنصرًا من عناصرها ولذلك قيل في الصحيفة: «وإن من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأُسوة، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم» (المادة 16)، ثم زاد هذا الحكم إيضاحًا في المادة (25) وما يليها، حيث نص فيها صراحة بقوله: «وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين...».

وبهذا نرى أن الإسلام قد اعتبر أهل الكتاب الذين يعيشون في أرجائه مواطنين، وأنهم أمة مع المؤمنين، ما داموا قائمين بالواجبات المترتبة عليهم، فاختلاف الدين ليس ـ بمقتضى أحكام الصحيفة ـ سببًا للحرمان من مبدإ المواطنة[2].

2 ـ المرجعية العليا في تفسير النصوص (الله ورسوله):

جعلت الصحيفة الفصلَ في كلِّ الأمور بالمدينة يعود إلى الله تعالى ورسوله (ص)، فقد نصت على مرجع فضّ الخلاف في المادة (23)، وقد جاء فيها: «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنَّ مرده إلى الله وإلى محمد (ص)»، والمغزى من ذلك واضح وهو تأكيد سلطة عليا دينية تتولّى شؤون المدينة وتفصل في الخلافات منعًا من قيام اضطرابات

---

(1) المصدر نفسه.

(2) انظر: ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، دار النفائس، ط 6، 1411هـ/ 1990م، ج1، ص37.

في الداخل من جرّاء تعدد السلطات، وفي الوقت نفسه تأكيد ضمني على رئاسة الرسول (ص) على الدولة[1]، فقد حدّدت الصحيفة مصدر السلطات الثلاث: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، فكان رسول الله (ص) حريصًا على تنفيذ أوامر الله من خلال دولته الجديدة، لأن تحقيق الحاكمية لله على الأمة هو محض العبودية لله تعالى؛ لأنه بذلك يتحقق التوحيد ويقوم الدين، قال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

يعني: «ما الحكم الحق في الربوبية والعقائد والعبادات، والمعاملات إلّا لله وحده، يوحيه لمن اصطفاه من رسله، لا يمكن لبشر أن يحكم فيه برأيه وهواه، ولا بعقله واستدلاله، ولا باجتهاده واستحسانه، فهذه القاعدة هي أساس دين الله تعالى على ألسنة جميع رسله لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة»[3].

لقد نزل القرآن الكريم من أجل تحقيق العبودية والحاكمية لله تعالى، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾[4]. وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ

(1) انظر: عبد العزيز سالم، **التاريخ السياسي والحضاري**، مصدر سابق، ص102.

(2) سورة يوسف: الآية 40.

(3) انظر: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج12، ص309.

(4) سورة الزمر: الآيتان 2 و3.

﴿بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾[1]. فكما إن تحقيق العبودية غاية من إنزال الكتاب، فكذلك تطبيق الحاكمية غاية من إنزاله، وكما إن العبادة لا تكون إلّا عن وحي منزل، فكذلك لا ينبغي أن يحكم إلّا بشرع منزل، أو بما له أصل في شرع منزل[2].

إن تحقيق الحاكمية تمكين للعبودية، وقيام بالغاية التي من أجلها خلق الإنسان والجان، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3].

وقد اعترف اليهود في هذه الصحيفة بوجود سلطة قضائية عليا، يرجع إليها سكان المدينة بمن فيهم اليهود بموجب المادة (42)، لكنَّ اليهود لم يُلزموا بالرجوع إلى القضاء الإسلامي دائمًا؛ بل فقط عندما يكون الحدث أو التشاجر بينهم وبين المسلمين، أما في قضاياهم الخاصة وأحوالهم الشخصية فهم يحتكمون إلى التوراة ويقضي بينهم أحبارهم، ولكن إذا شاؤوا فبوسعهم الاحتكام إلى النبي (ص)، وقد خيَّر القرآن الكريم النبي (ص) بين قبول الحكم فيهم أو ردّهم إلى أحبارهم، قال تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔاۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[4].

ومن القضايا التي أراد اليهود تحكيم الرسول (ص) فيها اختلاف بني

---

(1) سورة النساء: الآية 105.

(2) انظر: عبد العزيز مصطفى كامل، **الحكم والتحاكم في خطاب الوحي**، دار طيبة، ط 1، 1415هـ/ 1995م، ج1، ص433.

(3) سورة الذاريات: الآية 56.

(4) سورة المائدة: الآية 42.

النضير وبني قريظة في دية القتلى بينهما، فقد كان بنو النضير أعز من بني قريظة، فكانوا يفرضون عليهم دية مضاعفة لقتلاهم، فلما ظهر الإسلام في المدينة امتنعت بنو قريظة عن دفع الضعف، وطالبت بالمساواة في الدية[1] فنزلت الآية: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[2].

وبهذه الصحيفة التي أقرّت المادة (42): «على أنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدثٍ أو اشتجارٍ يخاف فساده، فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسوله (ص)»، أصبح للرسول (ص) سلطة قضائية مركزية عليا يرجع إليها الجميع، وجعلها ترجع إلى الله وإلى الرسول (ص) ولها قوة تنفيذية؛ لأن أوامر الله واجبة الطاعة وملزمة التنفيذ، كما إن أوامر الرسول (ص) هي من اللّه، وطاعته واجبة[3].

وبذلك أصبح رسول الله (ص) رئيس الدولة، وفي الوقت نفسه رئيس السلطة القضائية والتنفيذية والتشريعية؛ فقد تولى رسول الله (ص) السلطات الثلاث بصفته رسول الله المكلف بتبليغ شرع اللّه، والمفسّر لكلام اللّه، والسلطة التنفيذية بصفته الرسول الحاكم، ورئيس الدولة، فقد تولى رئاسة الدولة وفْقَ نصوص الصحيفة، وباتفاق الطوائف المختلفة الموجودة في المدينة، ممن شملتهم نصوص الصحيفة في

(1) انظر: أكرم العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، مصدر سابق، ج1، ص291.

(2) سورة المائدة: الآية 45.

(3) انظر: كامل سلامة الدقس، **دولة الرسول (ص) من التكوين إلى التمكين**، دار عمار، عمان، ط 1، 1415هـ/ 1994م، ص418.

المادة (36) التي تقرّر أنه: «لا يخرج منهم أحد إلّا بإذن محمد (ص)»، ولهذا تأثير كبير في عدم السماح لهم بمحالفة قريش أو غيرها من القبائل المعادية، وأما المادة (44) فقد ذهبت إلى ما هو أبعد وأصرح من ذلك إذ قررت أنه: «لا تجار قريش ولا من نصرها» ولم يرد في الصحيفة اسم لأي شخص ما عدا رسول الله (ص)[1].

3 ـ إقليم الدولة:

وجاء في الصحيفة في المادّة 39: «وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة»، وأصل التحريم أن لا يقطع شجرها، ولا يقتل طيرها، فإذا كان هذا هو الحكم في الشجر والطير فما بالك في الأموال والأنفس[2]، فهذه الصحيفة حددت معالم الدولة: أمة واحدة، وإقليم واحد هو المدينة، وسلطة حاكمة يرجع إليها وتحكم بما أنزل اللّه.

إن المدينة كانت بداية إقليم الدولة الإسلامية ونقطة الانطلاق، ومركز الدائرة التي كان الإقليم يتسع منها حتى يضع حدًّا للقلاقل والاضطرابات ويسوده السلم والأمن العام.

وقد أرسل النبي (ص) أصحابه ليثبتوا أعلامًا على حدود حرم المدينة من جميع الجهات، وحدود المدينة بين لابتيها شرقًا وغربًا، وبين جبل ثور في الشمال وجبل عَيْر في الجنوب.

ثم اتسع الإقليم باتساع الفتح، ودخول شعوب البلاد المفتوحة في

(1) المصدر نفسه، ص420.

(2) انظر: ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، مصدر سابق، ج1، ص38.

الإسلام حتى عمَّ مساحة واسعة في الأرض والبحر وما يعلوها من الفضاء، فمن المحيط الأطلسي غربًا ومناطق واسعة من غرب أوروبا وجنوبها، ومناطق فسيحة من غرب آسيا وجنوبها، إلى أكثر أهل الصين وروسيا شرقًا، وكل شمال إفريقيا وأواسطها[1]. إن إقليم الدولة مفتوح وغير محدود بحدود جغرافية أو سياسية، فهو يبدأ من عاصمة الدولة (المدينة) ويتسع حتى يشمل الكرة الأرضية بأسرها، قال تعالى: ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[2]. كما إن مفهوم الأمة مفتوح وغير منغلق على فئة دون فئة، بل هي ممتدة لتشمل الإنسانية كلها، إذا ما استجابت لدين الله تعالى الذي ارتضاه لخلقه ولبني آدم أينما كانوا.

فالدولة الإسلامية هي دولة الرسالة العالمية، لكلٍ فرد من أبناء المعمورة نصيب فيها، وهي تتوسع عن طريق الجهاد[3].

4 ـ الحريات وحقوق الإنسان:

إن الصحيفة تدل بوضوح وجلاء على عبقرية الرسول (ص)، في صياغة موادها وتحديد علاقات الأطراف في ما بينها، فقد كانت موادها مترابطة وشاملة وتصلح لعلاج الأوضاع في المدينة آنذاك، وفيها من القواعد والمبادئ ما يُحقّق العدالة المطلقة والمساواة التامة بين البشر،

---

(1) انظر: كامل سلامة الدقس، **دولة الرسول (ص) من التكوين إلى التمكين**، مصدر سابق، ص411.

(2) سورة الأعراف: الآية 128.

(3) كامل سلامة الدقس، **دولة الرسول (ص) من التكوين إلى التمكين**، مصدر سابق، ص420 ـ 421.

وأن يتمتع بنو الإنسان على اختلاف ألوانهم ولغاتهم وأديانهم بالحقوق والحريات بأنواعها[1]. يقول الدكتور محمد سليم: «ولا تزال المبادئ التي تضمنها الدستور في جملتها معمولاً بها، والأغلب أنها ستظل كذلك في مختلف نظم الحكم المعروفة إلى اليوم... وصل إليها الناس بعد قرون من تقريرها في أول وثيقة سياسية دوّنها الرسول (ص)»[2].

فقد أعلنت الصحيفة أن الحريات مصونة، كحرية العقيدة والعبادة وحق الأمن، إلخ، فحرية الدين مكفولة: «للمسلمين دينهم ولليهود دينهم»، قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[3]. وقد أنذرت الصحيفة بإنزال الوعيد، وإهلاك من يخالف هذا المبدأ أو يكسر هذه القاعدة.

وقد نصت الوثيقة على: تحقيق العدالة بين الناس، وعلى تحقيق مبدإ المساواة.

مبدأ العدالة بين الناس:

إن الدولة الإسلامية واجب عليها أن تُقيم العدل بين الناس، وتفسح المجال وتُيسّر السُبُل أمام كل إنسان يطلب حقه لكي يصل إلى حقه، دون أن يكلفه ذلك جهدًا أو مالًا[4]، وعليها أن تمنع أي وسيلة من الوسائل من شأنها أن تعيق صاحب الحق من الوصول إلى حقه.

---

(1) انظر: محمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفرقان، ط 2، 1407هـ/ 1986م، ص65.

(2) المصدر نفسه، ص52.

(3) سورة البقرة: الآية 256.

(4) انظر: محمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، مصدر سابق، ص58.

لقد أوجب الإسلام على الحكام أن يقيموا العدل بين الناس دون النظر إلى لغاتهم أو أوطانهم أو أحوالهم الاجتماعية، فهو يعدل بين المتخاصمين ويحكم بالحق ولا يهمه أن يكون المحكوم لهم أصدقاء أو أعداء، أغنياء أو فقراء، عمالًا أو أصحاب عمل، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1].

والمعنى: لا يحملنكم بغض قوم على ظلمهم، ومقتضى هذا أنه لا يحملنكم قوم على محاباتهم والميل معهم[2].

مبدأ المساواة:

أما مبدأ المساواة؛ فقد جاءت نصوص صريحة في الصحيفة حولها، منها: «أن ذمة الله واحدة»، وأن المسلمين «يجير عليهم أدناهم»، وأن «بعضهم موالي بعض دون الناس» (المادة 15)، ومعنى الفقرة الأخيرة أنهم يتناصرون في السراء والضراء. وتضمنت المادة (19) أن «المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله»، قال السهيلي شارح السيرة في كتابه «الروض الآنف»: «ومعنى قوله يُبيء هو من البواء، أي: المساواة»[3].

يُعدُّ مبدأ المساواة أحد المبادئ العامة، التي أقرّها الإسلام، وهي من المبادئ التي تُساهم في بناء المجتمع المسلم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا

(1) سورة المائدة: الآية 8.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، دار الكتب الشرقية، تونس، ج5، ص55.

(3) انظر: الروض الآنف، ج2، ص17، نقلًا عن: ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، مصدر سابق، ج1، ص38.

﴿...ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1].

وقال رسول الله (ص): «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلّا بالتقوى، أبلّغت»[2].

إن هذا المبدأ كان من أهم المبادئ التي جذبت الكثير من الشعوب قديمًا نحو الإسلام فكان هذا المبدأ مصدرًا من مصادر القوة للمسلمين الأوائل[3].

وليس المقصود بالمساواة هنا المساواة العامة بين الناس جميعًا في أمور الحياة كافة، كما ينادي بعض المخدوعين ويرون ذلك عدلًا[4]؛ فالاختلاف في المواهب والقدرات، والتفاوت في الدرجات غاية من غايات الخلق[5]، ولكن المقصود هو المساواة التي دعت إليها الشريعة الإسلامية، مساواة مقيدة بأحوال، وليست مطلقة في جميع الأحوال[6].
فالمساواة تأتي في معاملة الناس أمام الشرع، والقضاء، وكافة الأحكام الإسلامية، والحقوق العامة دون تفريق بسبب الأصل، أو الجنس، أو اللون، أو الثروة أو الجاه، أو غيرها[7].

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.
(2) انظر: أحمد بن حنبل، **المسند**، ج5، ص411.
(3) انظر: عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، دار المعارف، ط 1، ص385.
(4) انظر: عبد الرحمن الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، دار القلم، دمشق، ج1، ص624.
(5) انظر: ماجد عرسان الكيلاني، **فلسفة التربية الإسلامية**، مكتبة هادي، مكة المكرمة، طبعة عام 1409هـ، ص179.
(6) انظر: محمد نور الدين، **مبادئ علم الإدارة**، مكتبة الخدمات الحديثة، السعودية، ط 1، لا تا، ص116.
(7) انظر: علي محمد الصلابي، **فقه التمكين في القرآن الكريم**، دار البيارق، عمان، ط 1، 1999م، ص463.

كانت الوثيقة قد اشتملت على أتم ما قد تحتاجه الدولة من مقوماتها الدستورية والإدارية، وعلاقة الأفراد بها، وكان القرآن يتنزل في المدينة عشر سنين، يرسم للمسلمين، خلالها مناهج الحياة، ويرسي مبادئ الحكم، وأصول السياسة، وشؤون المجتمع، وأحكام الحرام والحلال، وأسس التقاضي، وقواعد العدل، وقوانين الدولة المسلمة في الداخل والخارج. والسنة الشريفة تدعم هذا وتشيده وتفصله في تنوير وتبصرة. فالوثيقة خطّت خطوطًا عريضة في الترتيبات الدستورية، وتعتبر في القمة من المعاهدات التي تُحدّد صلة المسلمين بالأجانب الكفار المقيمين معهم، في شيء كثير من التسامح والعدل والمساواة، وبخاصّة إذا لوحظ أنها أول وثيقة إسلامية، تسجل وتنفذ في أقوام كانوا منذ قريب وقبل الإسلام أسرى العصبية القبلية، ولا يشعرون بوجودهم إلّا من وراء الغلبة، والتسلط وبالتخوض في حقوق الآخرين وأشيائهم[1].

الخاتمة

لا أدعي أن ما كتبته في هذا الموضوع سيحقّق للقارئ الكريم مأربه، بل إني على يقين أن ذلك ما بلغ الكمال ولا قاربه، ولكن حسبي من هذا أني بذلت فيه من الجهد ما أطيقه، وصرفت فيه من الوقت ما أستطيعه، والعصمة للّه ولكتابه ولرسوله (ص) في ما يبلغه للناس من خطابه.

ونستعرض في ما يأتي ما درسناه في هذا البحث بشكل موجز، وما توصّلنا إليه من نتائج:

1 ـ طرق ورود الوثيقة ترقى بمجموعها إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة.

---

(1) انظر: محمد فوزي فيض اللّه، **صور وعبر من الجهاد النبوي في المدينة**، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1419هـ/ 1996م، ص29، 30.

2 ـ أسلوب الوثيقة ينمّ عن أصالتها، فنصوصها مكونة من كلمات وتعابير كانت مألوفة في عصر الرسول (ص) ثم قلّ استعمالها في ما بعد حتى أصبحت معلقة على غير المتعمقين في دراسة تلك الفترة، وليس في هذه الوثيقة نصوص تمدح أو تقدح فردًا أو جماعة، أو تخص أحدًا بالإطراء أو الذم؛ لذلك يمكن القول إنها وثيقة أصلية وغير مزورة.

3 ـ يعطي التشابه الكبير بين أسلوب الوثيقة وأساليب كتب النبي (ص) توثيقًا آخر لها.

4 ـ لقد كان التعايش بين مختلف الطوائف والفصائل في الدولة الإسلامية الأولى هو أحد أهداف الدستور الإسلامي الذي وضعه النبي (ص) عقب هجرته إلى المدينة، والذي ضمن تنظيم العلاقات ما بين المسلمين من جهة، وأصحاب الديانات الأخرى من جهة أخرى، في إطار من التسامح الديني والحرية الدينية في ممارسة الشعائر ورعاية حقوق الإنسان وتأكيد حرمتها، على النحو الذي يجعلها ـ أي الوثيقة ـ مرجعية أساس للمسلمين والعالم، وبخاصة في هذه المرحلة من التداخل بين الشعوب والأمم والمجتمعات وظهور أفكار الصراع والحوار بين الحضارات.

5 ـ تضمنت الصحيفة مبادئ عامة، درجت دساتير الدول الحديثة على وضعها فيها، وفي طليعة هذه المبادئ تحديد مفهوم الأمة.

6 ـ اعتبر الإسلام أهل الكتاب الذين يعيشون في أرجائه مواطنين، وأنهم أمة مع المؤمنين، ما داموا يقومون بالواجبات المترتبة عليهم، فاختلاف الدين ليس ـ بمقتضى أحكام الصحيفة ـ سببًا للحرمان من مبدإ المواطنة.

7 ـ أعادت الصحيفة الفصل في كلِّ الأمور بالمدينة إلى الله ورسوله (ص)، أي أنه عليه الصلاة والسلام كان الجهة القضائية الوحيدة التي يتحاكم أمامها جميع الناس، وهو ما يعرف اليوم بوحدة القاضي أو جهة التقاضي.

8 ـ الوثيقة النبوية تصلح اليوم لتقدم علاجًا لمعادلة المواطنة الصعبة، والقوميات والإثنيات والأديان والطائفيات والأجناس التي تعجّ بها بلاد المسلمين بل والعالم أيضًا، حيث تغيب القواسم المشتركة والتوافق على الأمور المشتركة. وتصلح كعقد اجتماعي وسياسي واقتصادي ودفاعي، وذلك بإعطائها قيمتها والنظر إليها من خلال الصور التي تشكلت على أساسها الأمة والمجتمعات والمواطنة، تلك المفاهيم التي تحتاج إلى كثير من النظر والاجتهاد لنزع فتيل المواجهات وتعطيل القدرات باسم الشرع والدين.

9 ـ حددت الوثيقة النبوية معالم الدولة: أمة واحدة، وإقليم واحد هو المدينة، وسلطة حاكمة يرجع إليها وتحكم بما أنزل اللّه.

10 ـ أعلنت الصحيفة: أن الحريات مصونة، كحرية العقيدة والعبادة وحق الأمن، إلخ.

11 ـ نصت الوثيقة على: تحقيق العدالة بين الناس، وعلى تحقيق مبدإ المساواة، وليس المقصود بالمساواة هنا المساواة العامة بين الناس جميعًا في أمور الحياة كافة، فالاختلاف في المواهب والقدرات، والتفاوت في الدرجات غاية من غايات الخلق، ولكن المقصود بالمساواة التي دعت إليها الشريعة الإسلامية، مساواة مقيدة بأحوال، وليست مطلقة في جميع الأحوال.

12 ـ ثمة ميراث دستوري إسلامي ضخم، تكوَّن منذ نشأة الدولة الإسلامية، وتزايد عبر عصورها المختلفة، وهو يشكل أساسًا للنظام الدستوري الإسلامي، وسوابق دستورية يستفاد منها في العصر الحديث.

13 ـ أُقدِّم هنا بعض التوصيات العملية التي يمكن الاستفادة منها:

أ ـ ضرورة العناية بالدراسات المتعلقة بالنواحي الدستورية والقانونية المنطلقة من الشريعة والمتمشية مع المتطلبات الراهنة؛ لإثراء الفقه الدستوري الإسلامي في العصر الحديث، ولكي يجد المسلمون ما يحتاجونه من أمور مستجدة بسهولة ويُسر.

ب ـ أن تعنى الجامعات الإسلامية، وكليات الشريعة بالذات بشيء من هذه الدراسات، عن طريق البحوث المقدمة للدراسات العليا وعن طريق تدريس النظام الدستوري الإسلامي في المرحلة الجامعية.

ج ـ أن تهتم الجامعات الإسلامية، ومراكز البحوث، بالتراث الفقهي الدستوري الإسلامي الضخم، واستخراجه من بطون الكتب، وتحقيقه، وتحليله، والتعليق عليه؛ ليجد الباحثون في هذا المجال، الأساس الذي ترتكز عليه دراساتهم الدستورية.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع**، صححه وشرحه: محمود محمد شاكر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1941م.

2 ـ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/ 1994م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

3 ـ أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ/ 1999م.

4 ـ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد خليل هراس، دار الفكر، القاهرة، ط2، 1975م.

5 ـ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، نشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

6 ـ ـــــ، **هدي الساري مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، ط 2، أعيد طبعه بالأوفست.

7 ـ أحمد راتب عرموش، **قيادة الرسول السياسية والعسكرية**، دار النفائس، ط 1، 1419هـ/ 1989م.

8 ـ إسماعيل بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، دار الفكر، بيروت.

9 ـ أكرم العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ط 1، 1412هـ/ 1992م.

10 ـ حمد بن محمد الخطابي، **معالم السنن**، تحقيق: محمد راغب الطباخ، لا نا، ط 1، 1932.

11 ـ خليفة بن خياط، **التاريخ**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مطبعة الآداب، النجف، 1967م.

12 ـ سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، **سنن أبي داود**، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

13 ـ ظافر القاسمي، **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، دار النفائس، ط 6، 1411هـ/ 1990م.

14 ـ عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، دار المعارف، ط1.

15 ـ عبد الرحمن الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، دار القلم، دمشق.

16 ـ عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1271هـ/ 1952م.

17 ـ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط 1.

18 ـ عبد العزيز النعيم، **أصول الأحكام الشرعية ومبادئ علم الأنظمة**، دار الاتحاد العربي، ط1، لا تا.

19 ـ عبد العزيز سالم، **التاريخ السياسي والحضاري**، لا ط، لا تا.

20 ـ عبد العزيز مصطفى كامل، **الحكم والتحاكم في خطاب الوحي**، دار طيبة، ط 1، 1415هـ/ 1995م.

21 ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، دار الفكر، بدون تاريخ.

22 ـ عبد الناصر العطار، **دستور للأمة من القرآن والسنة**، مؤسسة علوم القرآن، الشارقة، الإمارات، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 1، 1414هـ/ 1993م.

23 ـ عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، **علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح**، مكتبة الفارابي، ط1، 1984م.

24 ـ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **المحلى**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت.

25 ـ علي بن حسين علي الأحمدي، **مكاتيب الرسول**، دار صعب، بيروت.

26 ـ علي محمد الصلابي، **فقه التمكين في القرآن الكريم**، دار البيارق، عمان، ط 1، 1999م.

27 ـ علي معطي، **التاريخ السياسي والعسكري للدولة المدينة في عهد الرسول (ص)، استراتيجية الرسول السياسية والعسكرية**، مؤسسة المعارف، بيروت.

28 ـ قاسم بن سلام، **الأموال**، تحقيق: محمد خليل هراس، دار الفكر، القاهرة، ط2، 1975م.

29 ـ كامل سلامة الدقس، **دولة الرسول (ص) من التكوين إلى التمكين**، دار عمار، عمان، ط 1، 1415هـ/ 1994م.

30 ـ ماجد عرسان الكيلاني، **فلسفة التربية الإسلامية**، مكتبة هادي، مكة المكرمة، طبعة عام 1409هـ.

31 ـ محمد إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، دار الفكر، ط 1، 1411هـ/ 1991م.

32 ـ محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، دار الكتب الشرقية، تونس.

33 ـ محمد بن أبي بكر (ابن القيم الجوزية)، **أحكام أهل الذمة**، دار العلم للملايين، ط2، بيروت، 1401هـ.

34 ـ ـــــ، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ط 3، 1362هـ.

35 ـ محمد بن محمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، دار المعرفة، بيروت.

36 ـ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، السعودية، ط1، 1992م.

37 ـ ـــــ، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

38 ـ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والرسل والملوك المعروف بـ(تاريخ الطبري)**، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت.

39 ـ ـــــ، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ/ 2000م.

40 ـ محمد بن حبان البستي، **المجروحين من المحدثين**، دار الوعي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، حلب.

41 ـ ـــــ، **مشاهير علماء الأمصار**، تحقيق: م. فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1959.

42 ـ محمد بن سعد الزهري، **طبقات ابن سعد الكبرى**، دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر، 1376هـ/ 1957م.

43 ـ محمد بن شهاب الدين (ابن حزم)، **جوامع السيرة**، تحقيق: إحسان عباس وناصر الدين الأسد، دار إحياء السنة، باكستان، 1368هـ.

44 ـ محمد بن عبد الله الأندلسي (ابن عربي)، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.

45 ـ محمد بن يزيد (ابن ماجة)، **السنن**، دار الفكر.

46 ـ محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية**، دار النفائس، ط 5، 1405هـ/ 1985م.

47 ـ محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

48 ـ محمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، دار الفرقان، ط 2، 1407هـ/ 1986م.

49 ـ محمد فوزي فيض الله، **صور وعبر من الجهاد النبوي في المدينة**، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1419هـ/ 1996م.

50 ـ محمد نور الدين، **مبادئ علم الإدارة**، مكتبة الخدمات الحديثة، السعودية، ط 1، لا تا.

51 ـ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح**، دار الجيل بيروت ودار الآفاق الجديدة، بيروت.

التعايش السلمي
في ضوء مبادىء صحيفة المدينة

شكري ناصر عبد الحسن[1]

كانت صحيفة المدينة طريقًا من طرق توثيق النظام الاجتماعي في المجتمع الإسلامي ومجتمع المدينة تحديدًا، خصوصًا، وكما هو معروف، أن مجيء رسول الله (ص) إليها كان عقب حالة من التوتر الاجتماعي الذي كانت تعيشه، خاصة بين فئاتها الرئيسة كالأوس والخزرج واليهود. فقد هاجر رسول الله (ص) من مكة إلى المدينة، واستراح هو والمسلمون من أذى المشركين وحصرهم وصدّهم عن سبيل الله وغوائلهم، واستقر في موطنه الجديد في مجال فسيح مليء بالحنان والإيمان والإخلاص، وكان أكبر همّه أن يصل في يثرب إلى مجتمع إسلامي موحد كي يتفرغ لنشر دعوته وتعليم الكتاب والحكمة وتزكية المؤمنين وتربيتهم؛ ولكنه صادف أقوامًا استحكمت المنازعات والخلافات القومية فيهم منذ عهد بعيد، وأنهكتهم الحروب الكثيرة المتتالية في الأيام المشهورة[2]، وتعرقت البغضاء في جوانحهم، وبلغوا من العداوة

---

(1) أستاذ مساعد في جامعة البصرة.

(2) أحمد بن علي السمهودي، **خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955م، ج1، ص215.

والشحناء إلى الغاية بحيث كانوا لا يرون إلَّا التفاني في سبيلها[1].

فقد كان هؤلاء يمثلون عماد التركيبة السكانية هناك، ومن هنا كان من الضروري أن يطرح مشروعًا متكاملاً لبناء نظام اجتماعي جديد وفق النظرية والطرح الإسلاميين، وأن يراعي هذا المشروع هذه التركيبة التي هي حقيقة لا يمكن تهميشها أو تجاهلها، ولذلك نجد أن رسول الله (ص) قد حرص كلَّ الحرص على أن يحفظ لهذا المجتمع تركيبته، واستطاع أن يجعل كلَّ هذه الفئات تتحرك ضمن المنهج والقانون الإسلامي، مما يعني أنه انتفع منها في تكوين كتلة إسلامية ـ اجتماعية متماسكة، وهنا نحتاج إلى أن ننظر إلى أهم بنود هذه الصحيفة وكيف أنها أصبحت أحد أهم مظاهر التعايش السلمي بل أساساً من أُسس تشريع هذا النظام.

ـ عنوان «الأمة الواحدة» من العناوين البارزة التي أكدت عليها صحيفة المدينة: «**بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي** (ص) **بين المسلمين والمؤمنين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة...**» يعني أن أهل المدينة ومن حل معهم وجاهد معهم كلهم أمة واحدة، والأمة كل جماعة يجمعهم أمر واحد من دين أو زمان أو مكان. وقد قيد تبعيتهم لأهل المدينة بأمرين:

الأول: الحلول معهم وأن يسكن المدينة، وهو إيجاب للهجرة كما قال سبحانه: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ...﴾[2]، ﴿... وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم

---

(1) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول**، ط1، دار الحديث، لا مكان، 1998م، ج3، ص50.

(2) سورة النساء: الآية 89.

مِّيثَٰقٌۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾[1]، و﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ لَّهُم مَّغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ﴾[2].

الثاني: المجاهدة في سبيل الله مع المؤمنين[3].

الاتحاد هو الطريق الأسلم الذي يمكن من خلاله جعل المجتمع أفرادًا وجماعات يتجاوزون كل مظاهر الاختلاف ويتجنبون كلّ ما يؤدي إلى إيجاد شرخ في النظام الاجتماعي، وهذا الأمر من الأمور المهمة التي أكد عليها اللّه تعالى في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ﴾[4]، وفيه محاولة لبعث الشعور الجماعي عند الأفراد دون الشعور الفردي، أي بمعنى تقديم المصلحة العامة على المصالح الفردية، وهذا المنطلق يجعل من أمة المسلمين من المهاجرين والأنصار متميزين عن بقية الناس ويُعزّز مفهوم **التعايش السلمي**.

قررت الوثيقة أن المسلمين أمة واحدة، رغم اختلاف قبائلهم وانتماءاتهم، وتفاوت مستوياتهم، وحجم طموحاتهم وأنواعها، ورغم اختلاف حالاتهم المعيشية، والاجتماعية، وغير ذلك. ولهذا القرار أبعاده السياسية، وله آثاره الحقوقية، وغيرها. ثم له آثار وانعكاسات على التكوينين السياسي والاجتماعي، وعلى الحالات النفسية، والعاطفية، والفكرية، والمعيشية، والحياتية بصورة عامة[5].

---

(1) سورة الأنفال: الآية 72.

(2) سورة الأنفال: الآية 75.

(3) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول**، مصدر سابق، ص17.

(4) سورة الأنبياء: الآية 92.

(5) جعفر مرتضى العاملي، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**، ط4، دار الهادي، بيروت، 1995م، ص256.

لم تقتصر الوثيقة المشار إليها على تنظيم علاقات المسلمين مع غيرهم، وإنما تعرّض جانبٌ كبيرٌ منها إلى تقرير قواعد كلية، وأسس عملية للعلاقات بين المسلمين أنفسهم، كان لا بدّ منها لتلافي الأخطاء المحتملة قبل أن تقع. فهذه الوثيقة بمثابة دستور عمل، يتضمن أسس العلاقات في الدولة الناشئة، سواء في الداخل أم في الخارج. وهذه الوثيقة هي بحقّ من أهم الوثائق القانونية، التي لا بدّ من أن يدرسها علماء القانون والتشريع بدقة متناهية، لاستخلاص الدلائل والأحكام منها، وأيضًا لمعرفة الغايات التي يرمي إليها الإسلام، والضوابط التي يرتضيها، ومقارنتها بغيرها مما يتهالك عليه المستضعفون ـ فكريًا ـ من هذه الأمة، من القوانين القاصرة عن تلبية الحاجات الفطرية وغيرها للإنسان[1].

تنظيم العلاقات، وتلافي الأخطاء المحتملة، ومعرفة الغايات التي يهدفها الإسلام، جميعها من العناوين التي ترسم مبدأ التعايش السلمي في المجتمع.

وهي أيضًا بهذا التقنين والتشريع قد أسّست للأخوة الإسلامية. ولم تقم على أساس قبلي أو جنسي أو إقليمي، ولم تبتن على أسس سطحية، وإنما أقيمت وبنيت على أنها جزء من أجزاء العقيدة يسأل عنها المسلم ويحاسب عليها، وبذلك أصبحت الأخوة الإسلامية تشتمل على طاقات هائلة من القوة تمدّ المجتمع الإسلامي بالوحدة والتفاهم والإيثار والتعاون وتخلق له أنموذجًا فريدًا من التكافل الاجتماعي كما تسدّ الطريق أمام أعدائه من أفاعي الجشع والاستعمار. وبلغت الأخوة الإسلامية القمة في روعتها وعظمتها، ويظهر ذلك جليًا حينما نقرأ قول

(1) المصدر نفسه، ج4، ص247 ـ 255.

النبي (ص): «**لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحبه لنفسه**»[1]. ويصف (ص) المجتمع الإسلامي في تقارب عواطفه ووحدة مشاعره أنه كالجسم الواحد فقال: «**مثل المؤمنين في توادهم ورحمتهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى له سائر الجسد والحمى**»[2]. لقد أراد الإسلام أن يجعل الأخوة الإسلامية كالأخوة النسبية في قوتها ومكانتها، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾[3]. لقد أوجب تعالى صيانة هذه الأخوة بالإصلاح فيما إذا شجر بينهم خلاف أو عصفت فيهم ريح التفرقة، وبيَّن (ص) حقيقة تلك الرابطة، وما تلزمه من حقوق وواجبات فقال: «**المسلم أخو المسلم لا يظلمه، ولا يحقره**»[4]. ليست الأخوة الإسلامية مجرد عاطفة ظاهرة وإنما هي علاقة وثيقة تمتد إلى

---

(1) محيي الدين النووي، **المجموع في شرح المهذب**، دار الفكر، بيروت، لا تا، ج1، ص31؛ عبد الله القيرواني (ابن أبي زيد)، **رسالة ابن أبي زيد**، المكتبة الثقافية، بيروت، ص672؛ علي بن أحمد بن حزم، **المحلى**، مصححة على النسخة المحققة لأحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، ج11، ص143؛ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **السنن**، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، دمشق، 1349هـ، ج2، ص307.

(2) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الصحيح**، دار الفكر، بيروت، ج8، ص20؛ خيثمة بن سليمان الأطرابلسي، **حديث خيثمة**، لا تا، لا مكان، ص74؛ محمد بن سلامة القضاعي، **مسند الشهاب**، ط1، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م، ج2، ص283؛ عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الجامع الصغير**، ط1، دار الفكر، بيروت، 1403هـ، ج2، ص532.

(3) سورة الحجرات: الآية 10.

(4) أحمد بن حنبل، **المسند**، دار صادر، بيروت، لبنان، ج2، ص68؛ محمد بن إسماعيل البخاري، **الصحيح**، دار الفكر، بيروت، 1981، ج3، ص98؛ محمد بن عيسى الترمذي، **السنن**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، 1983، ج2، ص440؛ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت، ج6، ص92؛ علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، ج4، ص172؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ط2، دار المعرفة، بيروت، ج10، ص403.

أعماق القلوب والنفوس فتُحتِّم على المسلمين أن يشتركوا في البأساء والضراء[1].

يُعدُّ توثيق الأخوة بين أفراد المجتمع الواحد بمثابة نقطة انطلاق نحو بناء مجتمع متكامل حريص على مصالحه، ينظر إلى مشكلات أفراده على أنها مشكلة المجتمع بكامله، وتطبيق هذا المبدإ والعمل على تثقيف المجتمع به يخلق ظروفًا وبيئةً ينمو فيها التعايش السلمي نموًّا سليمًا.

ولعلَّ من المسؤوليات التي أطلقتها الوثيقة مسؤولية التعاطف مع الأسرى والعمل على فدائهم والتعاون الكامل في هذا المجال. إن مسؤولية المهاجرين عن فداء أسراهم، ثم مسؤولية جميع القبائل عن فداء أسراها أيضًا بالقسط والمعروف، إنما تعني أن تعيش كلُّ قبيلة حالة التكافل، والإحساس الجماعي، مضافًا إلى أن ذلك يضمن نوعًا من الترابط بين هؤلاء الناس، وذبّ بعضهم عن بعضهم الآخر، والمعونة في مواقع الخطر وفي ساحات النزال. فضلاً عن ذلك، إن شعور المحارب بوجود من يهتم لأمره، ومن هو ملزم ببذل المال لإطلاق سراحه في صورة وقوعه في الأسر، لسوف يزيده نشاطًا، وثقة بنفسه، وإقدامًا في منازلة العدوّ. هذا كله عدا أن العبء الاقتصادي إذا تحملته الجماعة الكثيرة، فإنه يصبح أخف وأيسر، وأبعد عن الإضرار بحال الناس الذين هم في متن المشكلة. ويلاحظ هنا: التعبير بكلمة القسط والمعروف، فإن كلمة القسط تدل على رفض أي حيفٍ أو تجنٍّ في مجال تعديل

---

(1) باقر شريف القرشي، **النظام السياسي في الإسلام**، ط2، دار التعارف، بيروت، 1978م، ص218 ـ 219.

الحصص وتوزيعها على أفراد القبيلة. أما كلمة المعروف، فإنها تدل على ما هو أبعد من ذلك، حيث لاحظت أنه لا بدَّ من التزام سبيل المعروف في مجال تطبيق القرار، أو الحكم الشرعي الذي يمسّ الآخرين، ويعنيهم في شؤونهم المالية، أو غيرها، فلا يجوز الشذوذ عن هذا السبيل بحجة التمسك بحرفية الأوامر الصادرة، أو القانون الساري[1].

يوجِد تفعيل حالة التكافل الاجتماعي نوعًا من الترابط الاجتماعي بين أفراد المجتمع، وعندما تكون مسؤولية تحمل العبء مسؤولية جماعية، فإننا واقعًا نحصل على مجتمع يعيش مرحلة متطورة جدًا من مراحل التعايش السلمي.

- ثم خص قريشًا بالذُكر قبل الأنصار ولعلّ ذلك تأليفًا لهم فقال: «**على ربعتهم**»، وقيل رباعتهم وقيل ربعاتهم. والرباعة هي المعاقل وقد يقال: فلان على رباعة قومه إذا كان المتقلد لأمورهم، والوافد على الأمراء في ما ينوبهم[2]. يقول في كتابه للمهاجرين والأنصار: «**إنهم أمة واحدة على رباعتهم**»[3].

---

(1) جعفر مرتضى العاملي، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**، مصدر سابق، ص256 ـ 257.

(2) انظر: القاسم بن سلام، **الأموال**، ص294.

(3) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، 1963م، ج2، ص348؛ إسماعيل بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، ط1، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م، ج3، ص273؛ محمد بن عبد الله (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1986م، ج1، ص260.

يقال: القوم على رباعتهم ورباعهم أي: على استقامتهم يريد أنهم على أمرهم الذي كانوا عليه، ورباعة الرجل شأنه «ووقع في كتاب رسول الله (ص) اليهود على ربعتهم»[1].

- **«يتعاقلون بينهم»**: كتب (ص) بين قريش والأنصار كتابًا فيه: «المهاجرون من قريش على رباعتهم يتعاقلون بينهم معاقلهم الأولى»، أي: يكونون على ما كانوا عليه من أخذ الديات وإعطائها، وهو تفاعل من العقل، والمعاقل: الديات جمع معقلة، يقال: بنو فلان على معاقلهم التي كانوا عليها أي: مراتبهم وحالاتهم[2] وقال الراغب: وباعتبار عقل البعير قيل: عقلت المقتول أي: أعطيت ديته، وقيل: أصله أن تعقل الإبل بفناء ولي الدم، وقيل: بل يعقل الدم أن يسفك، ثم سُميت الدية بأي شيء كان عقلاً»[3].

- **«يفدون عانيهم»**: الفداء هو فك الأسير، يقال: فداه أي: أعطى فداءه وأنقذه[4]، قال تعالى: ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ﴾[5].

---

(1) محمد بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **النهاية في غريب الحديث**، ط4، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1364ش، ج2، ص189؛ محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، قم، 1405هـ، ج8، ص107.

(2) إبراهيم بن إسحاق الحربي، **غريب الحديث**، ج3، ص1227؛ محمود بن عمر الزمخشري، **الفائق في غريب الحديث**، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م، ج7، ص2.

(3) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، ط1، إيران، 1404هـ، ص342.

(4) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1994م، ج13، ص625.

(5) سورة البقرة: الآية 58.

والمفاداة هو أن يرد أسر العدى ويسترجع منهم من في أيديهم[1]. والعاني: الأسير وكلّ من ذل واستكان[2]. «**بالمعروف**» أي: بالنحو الأحسن، فلا يغالون في الفدية المتعارفة بينهم، ولا يشددون في المطالبة، ولا يماطلون ولا يتساهلون في أدائها، قال ابن منظور: قد تكرر ذكر المعروف في الحديث وهو اسم جامع لكلّ ما عُرف من طاعة الله والتقرب إليه، والإحسان إلى الناس وكلّ ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات، وهو من الصفات الغالبة: أي: أمر معروف بين الناس إذا رأوه لا ينكرونه، والمعروف: النصفة وحسن الصحبة مع الأهل وغيرهم من الناس، والمنكر ضدّ جميع ذلك[3].

وعن جابر قال: «كتب النبي (ص): على كلّ بطن عقوله، ثم كتب أنه لا يحل [المسلم] أن يتولى مولى رجل منكم بغير إذنه، قال: أخبرت أنه لعن في صحيفة من فعل ذلك»[4]. وأظن أن المراد هو هذا الكتاب الذي كتب لكلّ بطن عقوله.

الشرح: يصرح في أول الكتاب بأنه كتاب بين المؤمنين والمسلمين من قريش (المهاجرين) ويثرب (الأنصار ومن لحق بهم)[5].

---

(1) محمد بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **النهاية في غريب الحديث**، مصدر سابق، ج3، ص421.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص314.

(3) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ط2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1971م، ج9، ص240.

(4) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، لا مكان، لا تا، ج9، ص6؛ علي المتقي بن حسام (المتقي الهندي)، **كنز العمال**، تصحيح: بكري حياني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989م، ج10، ص211؛ أحمد بن شعيب النسائي، **السنن**، ط1، دار الفكر، بيروت، 1930م، ج8، ص 52.

(5) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول**، مصدر سابق، ج3، ص9.

- وأقرّ رسول الله (ص) المسلمين على معاقلهم الأولى؛ إذ كانوا قريبي عهدٍ بالجاهلية كي يستأنسوا ويدخل الإيمان في قلوبهم ولما تنزل فروع القصاص والديات والحدود، فلما تمت النعمة وكمل الدين صار المسلمون إلى معاقل الإسلام وافق معاقلهم أو خالفها. **«وبنو عوف على ربعتهم»**: هؤلاء بطون الأنصار، ذكر (ص) كلًّا منهم باسمه، وأنهم يتعاقلون معاقلهم الأولى[1].

- والشعور بالمسؤولية الجماعية ليست فقط بالقول بل لا بدَّ من أن يتبع ذلك جملة من الأساليب العملية التي تعكس هذا الشعور، ومن هنا أكدت الصحيفة على أن يقف جميع أفراد هذه الأمة موقفًا عمليًا اتجاه الفقراء والمحتاجين من أبناء جلدتهم، فتقول: **«وإن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم، وأن يعطوه بالمعروف»**، فالمفرح هو من كان مثقلاً بالدين أو من كان كثير العيال، وهذا مبدأ عظيم من مبادئ بناء المجتمع وهو أيضًا من مظاهر نبذ الفردية والاتجاه نحو الجماعية في العلاقات الاجتماعية؛ إذ إن إعانة الفقراء والمحتاجين ممن هو في دين أو ممن كان كثير العيال فإن ذلك يجعل المجتمع مجتمعًا متماسكًا قويًا مبنيًا على التكاتف والتعاون، وهذا أيضًا نجد له بعض الإشارات القرآنية كقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾[2]، والعمل وفق هذا المبدأ وتطبيق مضامينه يعدّ بحدّ ذاته مصداقًا حقيقيًا من مصاديق التعايش السلمي.

- وذكر (ص) كلًّا من المهاجرين وبطون الأنصار وبيّن أنهم على

(1) المصدر نفسه، ج3، ص18.

(2) سورة المعارج: الآية 24.

معاملتهم الأولى لا يغيرون عما كانوا عليه من العقل والفداء والرئاسة، ثم أخذ في بيان ما يجمعهم من الحقوق بقوله: «**وإن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل**».

وجملة: «**وإن المؤمنين لا يتركون مفرحًا**» وافقت النصوص إلَّا نص الأموال فإنه نقل هكذا: «**وإن المؤمنين لا يتركون مفرحًا منهم أن يعينوه بالمعروف في فداء أو عقل**»[1]. المفرح بالفاء والراء والحاء المهملة، قال ابن هشام في السيرة: هو المثقل من الدين الكثير والعيال. قال الراغب الأصفهاني: «ولا يترك في الإسلام مفرح هو الذي أثقله الدين والغرم»[2].

ـ ثم قال: «**فالعاني والمفدوح**» قد تشترك فيه المرأة والرجل، وقد يدخل الصغير في معنى العاني، وكأنه مفسر في حديث يروى عن الحسين بن علي (ع) ـ إلى أن قال ـ: سئل الحسين بن علي (ع): على من فداء الأسير؟ قال: على الأرض التي يقاتل عنها، قيل: فمتى يجب سهم المولود؟ قال: إذا استهل صارخًا»[3]. «**أن يعطوه**» أو: يعينوه والمعنى واحد. لقد قررت الوثيقة أيضًا: أن من كان عليه دين، ولم يكن له عشيرة تُعينه في فداء أسيره، فعلى المسلمين إعانته في فداء ذلك الأسير. وهذا قرار يهدف إلى سدّ الثغرة الحاصلة من تشريع الفداء على

---

(1) قاسم بن سلام، **الأموال**، ص185.

(2) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، ص375.

(3) أحمد بن علي الرازي الجصاص، **أحكام القرآن**، ضبطه: عبد السلام محمد شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م، ج1، ص48؛ عبد الله بن قدامه، **المغني**، دار الكتاب العربي، بيروت، ج10، ص498.

القبائل حسبما تقدم، ولا يفوتنا هنا التنبيه إلى أن الفقرتين المتقدمتين قد عالجتا المشكلة في وقت لم يكن ثمة بيت مال للمسلمين يمكن الاعتماد عليه في حالات كهذه، حيث كان ذلك في وقت لم يكن المسلمون قادرين فيه حتى على سد احتياجاتهم الشخصية فضلاً عن غيرها. مع عدم وجود موارد أخرى يمكن الاستفادة منها في هذا المجال[1].

- «**ولا يحالف مؤمن...**»، أصل الحلف والمحالفة المعاقدة والمعاهدة على التعاون والتعاضد، وكان ذلك في الجاهلية معروفًا إذ يحالف قوم قومًا ويقولون: فلان حليف بني فلان. وقد نهى (ص) عن أن يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه لأن مولى المؤمنين منهم كما في الحديث النبوي، فمخالفة مولى المؤمن دونه إيجاد فرقة بينهما كان يحالف الابن دون الأب. والمحالفة كانت في الجاهلية أمرًا معروفًا حفظًا لأنفسهم وأموالهم عن الغارات والهجمات. فقد روي أنه لما جاء الإسلام نهى عن المحالفة كما في الحديث: «لا حلف في الإسلام»[2].

ولكنه بهذا الإطلاق محل كلام قال في المجمع: «فما كان منه في الجاهلية على الفتن والقتال بين القبائل والغارات فذلك الذي ورد النهي عنه في الإسلام[3]، وقيل: المحالفة كانت قبل الفتح، وقوله

---

(1) جعفر مرتضى العاملي، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**، مصدر سابق، ص258.

(2) سليمان بن الأشعث (أبو داود)، **السنن**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، ط1، دار الفكر، بيروت، 1990م، ج2، ص12؛ محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: خالد العطار، دار الفكر، بيروت، 1995م، ج2، ص338.

(3) محمد بن أحمد أبي بكر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985م، ج16، ص58، محمد بن يوسف الصالحي الشامي، **سبل الهدى والرشاد**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ج3، ص369.

«لا حلف في الإسلام» قاله في زمن الفتح فكان ناسخًا»[1].

ـ وأطلقت الصحيفة مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع الواحد **«وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض»**، بمعنى أن المؤمنين متساوون في حقوقهم وواجباتهم، لا تُفرّق بينهم العناوين الجانبية كالانتماء إلى قبيلة معينة معروفة بقوتها، أو امتلاك الأموال، أو اللون، هذا أبيض وهذا أسود، أو حتى المكانة الاجتماعية، فلا فرق بين السيد والعبد، وكذلك لا فرق بين المرأة والرجل، إلّا بما يحافظ على الاستقرار الاجتماعي، وهذا البند هو في الواقع تجسيدٌ لما ذكره القرآن الكريم: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾[2].

ـ «وإن البر دون الإثم»: أي أن الوفاء بما جعل على نفسه دون الغدر والنكث. يعني أن البر، ينبغي أن يكون حاجزًا عن الإثم، والوفاء مانعًا عن الغدر والنكث. هذه الجملة تأكيد في الالتزام بما في هذه الوثيقة وعدم نقضه[3].

وتؤيده الجملة الآتية لهذه الجملة في نقل ابن هشام: «وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله»[4].

والمعنى: أن المؤمنين يرجع بعضهم على بعض بما نال دماءهم، ورجوعهم هنا بمعنى اعتقابهم في الغزو حتى يتساووا في ما ينال دماءهم في

---

(1) فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، ط2، تحقيق: أحمد الحسني، مكتب النشر للثقافة الإسلامية، إيران، 1408هـ، ج1، ص559.

(2) سورة الحجرات: الآية 13.

(3) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج4، ص52.

(4) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص349.

سبيل الله، فكأنه بمنزلة التعليل للحكم السابق. وبعبارة أخرى: المؤمنون تتكافأ دماؤهم في أن تهرق في سبيل الله، وأن النبي (ص) قال: «الجراحات بواء»، يعني أنها متساوية في القصاص[1].

- «وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه»: الهدي: السيرة والطريقة. ولعل ذكره (ص) له في بنود المعاهدة لأجل التأكيد على لزوم اتباعه. وتأتي مثل هذه العبارات عادة في نهاية المعاهدات لتؤكد التزام الأطراف المتعاقدة بنصوص الاتفاق ولتُجعَل شاهدًا على تركب هذا النص من العهود المتعددة. وقد تقدم نقل كلامه (ص). ويمكن أن تكون هذه الجملة ترغيبًا في إلغاء الميزات الجاهلية في سيرهم التي كانوا عليها ويفتخرون بها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[2]، فحثَّ المؤمنين على مراعاة الأحسن والأقوم في العمل بهذه البنود بترك ما لم يكن عدلاً ومساواة من معاقلهم الأولى المبنية على أهواء الجاهلية وتعصباتها الباطلة، يعني أن المؤمنين يراعون الهدي الأحسن والأقوم وإن كان خلاف هذه الشروط، بل لعلّ المراد الحثّ على العفو والإحسان: ﴿وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[3]. ولعل التفسير الأقوم هو: أن المؤمنين مع أتقى هذه المواد دون ما ليس كذلك، وإن قبله الرسول (ص) لمصلحة[4].

---

(1) قاسم بن سلام، **غريب الحديث**، ط1، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1964م، ج2، ص251؛ محمود بن عمر الزمخشري، **الفائق في غريب الحديث**، مصدر سابق، ج1، ص119.

(2) سورة الحجرات: الآية 13.

(3) سورة البقرة: الآية 237.

(4) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول**، مصدر سابق، ج3، ص31 ـ 32.

إذاً، فإن تأكيد مبدإ المساواة وتفعيله بين أفراد المجتمع الواحد يشعرهم أنهم يعيشون في مجتمع تتساوى فيه الحقوق والواجبات مما يعطي لكلّ فرد انطباعًا أنه لا بدّ من أن يتعامل مع الآخرين وفق الاحترام المتبادل، الأمر الذي يخلق عندنا مجتمعات تعيش وفق مفهوم التعايش السلمي.

ـ كذلك فإن من المفاهيم المهمة التي تنشأ وتُعزز مفهوم التعايش السلمي هو نبذ الفرقة والاختلاف بين أفراد المجتمع الواحد، خصوصًا إذا ما كانت تربطهم عقيدة واحدة، وهذا أيضًا من الجوانب التي أكدت عليها وثيقة المدينة.

«وإنكم مهما اختلفتم»: اعتنى القرآن المجيد والأحاديث النبوية بدفع الخلاف وتوطيد الوحدة الإسلامية من أي النواحي، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[1] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾[2] وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾[3]، فأرجعهم إلى الله سبحانه، أي إلى كتابه ورسوله ليحكم بما أنزل الله، فيرفع الاختلاف في القضايا الشخصية الجزئية، أو في العقائد فيوطد بذلك الوحدة الاجتماعية من شتّى النواحي.

أمر تعالى بالرجوع إلى الله ورسوله ونهى عن الرجوع إلى غيره فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (60) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ

(1) سورة الأنفال: الآية 49.
(2) سورة النساء: الآية 59.
(3) سورة الشورى: الآية 10.

رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾[1] وقال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[2].

- ولم يتوقف الأمر في هذا البعد والمبدإ من التعايش السلمي على المسلمين فقط؛ بل إن الأمر تعداهم إلى المكون الآخر من مكونات مجتمع المدينة وهم اليهود. فقد أعطاهم المصطفى (ص) عهده بالموادعة والأمان على أموالهم وأنفسهم وحرية عقيدتهم.

والصحيفة وثيقة تاريخية شاهدة على استجابة نبي الإسلام (ص) لما طلب اليهود من موادعة وأمان وحلف وجوار، وعلى احترام الإسلام حريتهم في العقيدة، وأن لهم دينهم وللمسلمين دينهم، وتأمينهم على أموالهم وأنفسهم ومواليهم وبطانتهم، إلّا أن يأثموا ويظلموا، ويخونوا العهد فيظاهروا عدوًا على أهل المدينة من المهاجرين والأنصار. وكل هذا على أبعاد الجبهة اليهودية، ومدى تغلغلهم في يثرب، ولم تذكر مع ذلك غير البطون الناشبة في أحياء العرب هناك والمعدودة من مواليها، دون تعرض للمستعمرات اليهودية في خيبر وبني النضير وبني قريظة، وتيماء وفدك ووادي القرى؛ بل لم تذكر كذلك الأحياء الخاصة بهم في صميم المدينة، مثل حي بني قينقاع[3].

إن إعطاء نبي الإسلام (ص) الموادعة لليهود وهم الذين كانوا

---

(1) سورة النساء: الآيتان 60 ـ 61.

(2) سورة النساء: الآية 65.

(3) عائشة بنت الشاطئ، **مع المصطفى**، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1392هـ، ص212 ـ 216.

يشكلون نسبة كبيرة من مجتمع المدينة، هو إعلان لحالة التعايش السلمي بين المسلمين وأتباع الديانات الأخرى، وتوظيف واقعي للاحترام المتبادل مع هؤلاء؛ إذ إن هذه الوثيقة قد ضمنت لهؤلاء اليهود حماية أموالهم وأنفسهم حماية كاملة. وبطبيعة الحال، فإن عقد مثل هذه الوثيقة مع اليهود لا يمكن النظر إليه من جانب الضعف للمسلمين أو أنهم كانوا بحاجة إليهم، بل على العكس فإن هذه الشروط إنما جاءت بإملاءٍ من قبل رسول الإسلام (ص)، وهو فرض عليهم شروطه، وحذرهم من الخيانة أو المظاهرة على المسلمين. وهذا بمثابة تأمين الحماية على المستوى الأمني.

ولو نظرنا إلى هذه الموادعة من جانبها الإنساني لوجدنا أنّها وضعت إطاراً ناظماً للعلاقات الاجتماعية التي يجب أن يكون عليها مجتمع المدينة، بعيدًا عن كلّ مظاهر الاختلاف والتناحر التي كانت غالبة عليها.

والذي يلفت النظر هو اهتمامه (ص) بيهود الأنصار، وهذا يدلّ على كثرة عددهم بحيث كان لهم شأن كبير أوجب أن يلاحظ رسول الله (ص) حالهم ويذكرهم بطنًا بطنًا ويذكر مواليهم.

فقد دعت الصحيفة إلى ضرورة جعل البرّ مع اليهود ومواليهم، كما ينبغي أن يكون عليه بين المؤمنين، «وإنّ يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ الحسن من أهل هذه الصحيفة وإن البرّ دون الإثم».

- **«وإن اليهود ينفقون»**، وظاهر ألفاظ العبارة أن المراد من اليهود هنا هم الذين تهودوا من الأنصار دون يهود قريظة والنضير وقنيقاع، والغرض بيان حريتهم في دينهم وحرمتهم في أموالهم وأنفسهم، وأنهم أمة مع المؤمنين، وبيان أنهم ينفقون مع المؤمنين في الحرب على من

دهم المدينة، فعليهم نفقتهم في الحرب كما إن على المسلمين نفقتهم.

«**وأن يهود بني عوف**»: شرع (ص) في ذكر الروابط الحسنة الاجتماعية القائمة بين المسلمين وبين هؤلاء اليهود بقوله (ص): «**إنهم أمة مع المؤمنين، لهم دينهم وللمسلمين دينهم، وإن موالي كل واحد منه**» بمعنى أنه داخل في هذا العهد، وأن له دينه، وإنما استثنى الظالم الآثم، وأنه لا يهلك إلّا نفسه وهو واضح، وأما إهلاكه أهل بيته فلعله لأجل أن أهل بيته إن كانوا بالغين تعصبوا له فيهلكون، وإن كانوا صغارًا فيصيرون عبيدًا وإماء في أيدي المسلمين، وإن كانوا بالغين ولم يتعصبوا له فهم على عهدهم، وأن قومه لا يؤاخذون بإثمه وظلمه، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]. وبهذا المبدأ وثقت الصحيفة من أواصر العلاقة بين المكونات الأساسية لمجتمع المدينة، ولم تتوقف على بناء النظام الاجتماعي بين المسلمين فقط وهو ما يؤدي إلى إيجاد نقص واضح في هذا النظام، فجعلت من اليهود جزءًا أساسيًا لا بد من أن يتعامل معهم بالمستوى والأسلوب نفسه الذي يتعامل به مع أخيه المسلم، مما يعني أننا سوف نكون أمام مجتمع متماسك ومترابط اجتماعيًا رغم اختلاف اعتقاداته، وهي بهذا قد جذرت إلى التعايش السلمي وفق المفهوم العقدي.

ـ كذلك فإن الصحيفة أكدت على قضية مهمة كانت قد أوجدت ثغرة اجتماعية بين فئات المجتمع المختلفة ألا وهي قضية الثأر، فأكدت على ضرورة أن تُعالج هذه المشكلة وفق الأنظمة والقوانين الإسلامية، مع مراعاة القوانين السابقة التي كانت تعالج بها هذه المشكلة طالما أنها لا تتعارض مع القوانين الإسلامية، وقد ألزمت هذه الصحيفة جميع فئات المجتمع بهذا

---

(1) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول**، مصدر سابق، ج3، ص37.

المبدأ كبني عوف والحارث وساعدة وجشم والنجار، مما يؤشر إلى خطورة هذه المشكلة أولاً واتساعها اجتماعيًا ثانيًا.

- «**وأنه لا ينحجز ثار على جرح**»: الحجز: الفصل والمنع[1]، وحجز عليه ماله أي: حبسه، وكلّ من ترك شيئًا فقد انحجز عنه[2]، أي: لا يترك ثار جرح، وذكر ثار الجرح، لبيان الشدة في أمر القصاص وأنه لا يغمض عن أدنى جناية ولا يترك إلّا بعفو صاحب الحق. ويمكن أن تكون هذه الجملة كناية عن التشديد والتأكيد في جميع بنود الوثيقة أي لا ينقض ولا يترك شيئًا من مواد العهد[3].

- لقد تضمنت الصحيفة إقرار المهاجرين من قريش على عاداتهم وسننهم في الديات والدماء. ويُقال: إن ذلك قد نسخ في ما بعد، ولكننا نرى: أن النسخ لم يطل هذه الموارد، وهي مما كان قد قرره عبدالمطلب، أو مما كان وصل إليهم أو بلغهم من دين الحنيفية. ولهذا انحصر الاستثناء فيها، ولم يشمل الحالات التجارية، أو الأحوال الشخصية مثلاً. وحتى لو كان ثمة بعض الموارد التي لم تكن كذلك، فإن بالإمكان أن يستفاد منها موضوع التدرج في مجال تشريع الأحكام، وفق الحالات والمعطيات القائمة في الواقع المعاش[4].

خلاصة

ومن هنا، يمكن القول إن هذه الصحيفة قد أسست لما يسمى اليوم بـ:

---

(1) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس**، مصدر سابق، ج8، ص42.
(2) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول**، مصدر سابق، ج3، ص39.
(3) المصدر نفسه.
(4) جعفر مرتضى العاملي، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**، مصدر سابق، ج4، ص256.

«التعايش السلمي»، الذي نجد المنظمات والهيئات الدولية تبحث عنه وتقنن له، وتعقد لأجله كثيرًا من المؤتمرات وتلزم الدول إلى ضرورة العمل بموجبه، ومخالفة مبادئه وقوانينه يعد جريمة بحق المجتمع الإنساني يعاقب عليها المجتمع الدولي. وإذا كنّا قد وجدنا رسول الله (ص) نجح نجاحًا باهرًا في بناء مجتمع متكامل قائم على أساس التعايش السلمي الحقيقي والواقعي، فإننا نجد المجتمعات الدولية تعاني اليوم وبشكل لا يقبل الشك في إيجاد الآليات التي تمكنها من تطبيق هذا المبدإ، وإذا ما ادعى أحد أنه قد وصل إلى مرحلة التعايش السلمي فإنها حالة مرحلية آنية تنتهي عندما تتضارب المصالح وتتعارض في ما بينها.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت.

2 ـ أحمد بن حنبل، **المسند**، دار صادر، بيروت، لبنان.

3 ـ أحمد بن شعيب النسائي، **السنن**، ط1، دار الفكر، بيروت، 1930م.

4 ـ أحمد بن علي الرازي الجصاص، **أحكام القرآن**، ضبطه: عبد السلام محمد شاهين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

5 ـ أحمد بن علي السمهودي، **خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955م.

6 ـ أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ط2، دار المعرفة، بيروت.

7 ـ ــــ، **لسان الميزان**، ط2، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1971م.

8 ـ إسماعيل بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، ط1، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م.

9 ـ باقر شريف القرشي، **النظام السياسي في الإسلام**، ط2، دار التعارف، بيروت، 1978م.

10 ـ جعفر مرتضى العاملي، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**، ط4، دار الهادي، بيروت، 1995م.

11 ـ حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، ط1، إيران، 1404هـ.

12 ـ خيثمة بن سليمان الأطرابلسي، **حديث خيثمة**، لا تا، لا مكان.

13 ـ سليمان بن الأشعث (أبو داود)، **السنن**، تحقيق: سعيد محمد اللحام، ط1، دار الفكر، بيروت، 1990م.

14 ـ عائشة بنت الشاطئ، **مع المصطفى**، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1392هـ.

15 ـ عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الجامع الصغير**، ط1، دار الفكر، بيروت، 1403هـ.

16 ـ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، لا مكان، لا تا.

17 ـ عبد الله القيرواني (ابن أبي زيد)، **رسالة ابن أبي زيد**، المكتبة الثقافية، بيروت.

18 ـ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **السنن**، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، دمشق، 1349هـ.

19 ـ عبد الله بن قدامة، **المغني**، دار الكتاب العربي، بيروت.

20 ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، 1963م.

21 ـ علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول**، ط1، دار الحديث، لا مكان، 1998م.

22 ـ علي المتقي بن حسام (المتقي الهندي)، **كنز العمال**، تصحيح: بكري حياني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989م.

23 ـ علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.

24 ـ علي بن أحمد بن حزم، **المحلى**، مصححة على النسخة المحققة لأحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت.

25 ـ فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، ط2، تحقيق: أحمد الحسني، مكتب النشر للثقافة الإسلامية، إيران، 1408هـ.

26 ـ قاسم بن سلام، **غريب الحديث**، ط1، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1964م.
27 ـ محمد بن أحمد أبي بكر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985م.
28 ـ محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: خالد العطار، دار الفكر، بيروت، 1995م.
29 ـ محمد بن إسماعيل البخاري، **الصحيح**، دار الفكر، بيروت، 1981.
30 ـ محمد بن سلامة القضاعي، **مسند الشهاب**، ط1، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
31 ـ محمد بن عبد الله (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1986م.
32 ـ محمد بن عيسى الترمذي، **السنن**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، 1983.
33 ـ محمد بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **النهاية في غريب الحديث**، ط4، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1364ش.
34 ـ محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، قم، 1405هـ.
35 ـ محمد بن يوسف الصالحي الشامي، **سبل الهدى والرشاد**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
36 ـ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1994م.
37 ـ محمود بن عمر الزمخشري، **الفائق في غريب الحديث**، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
38 ـ محيي الدين النووي، **المجموع في شرح المهذب**، دار الفكر، بيروت، لا تا.
39 ـ مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الصحيح**، دار الفكر، بيروت.

وثيقة المدينة: التأصيل الإسلامي للعدالة الانتقالية كأحد مناهج حلّ الصراع

إيناس عبد السادة علي(*)
وسناء كاظم كاطع(**)

بسم الله الرحمن الرحيم
﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾

رحمة وأي رحمة، أرسلها الله أحسن الخالقين مجسّدة بشخص خير المرسلين محمد خاتم النبيين وخير الخلق أجمعين. رحمة تجسدت بأسمى معانيها الربانية والإنسانية، لتمد يدها إلى أدق أمور حياة المسلمين وتفاصيلها، وتنظمها بما يحقّق لهم العيش الكريم، ويؤهلهم للتعاطي مع الموروث وتصحيح ما فسد منه ليكون المنطلق الصحيح نحو المستقبل الأفضل.

إذا ما حاولنا التعامل مع شخص النبي الكريم بعيدًا عن مسميات النبوة والعصمة، فإننا نكون أمام إنسان انعدم له النظير، وقائد لم نجد له

(*) أستاذ العلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية في جامعة بغداد.

(**) أستاذ الفكر السياسي، كلية العلوم السياسية في جامعة بغداد.

المثيل. شخص اضطلع بمهمة أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها عصية على الحل، راسخة الجذور، ممتدة الأثر من جيل إلى جيل.

مع ذلك، نجد أن الدراسات المعاصرة لم تفلح في تناول جوانب من طريقة إدارة محمد (ص) لحياة المسلمين، لا سيّما حين يفرز الواقع العلمي والبحثي بعض المستجدات في الوقائع والمسميات، فتكثر الدراسات حولها ويطول الجدل ويحاول أصحابها مدها إلى حقب موغلة بالقدم في التاريخ السحيق، إلَّا أننا نقف كالعاجزين مكتوفي الأيدي لا نملك ما نقوله، ونحن تحت أيدينا الكثير الكثير من تراث ذلك الرجل العظيم الذي منَّ الله به على البشرية رحمة ورأفة ليكون للعالمين هاديًا وبشيرًا.

وكلامنا ينطبق على مسمى العدالة الانتقالية التي كثُر الجدل حولها وكتبت عنها الدراسات التي تناولتها بالدرس والتحليل، وحاولت تقصي جذورها في التطبيق، فأرجعتها إلى أزمنة قديمة، محاولة التوصل إلى استنتاج أنها كممارسة سبقت المفهوم بزمن طويل، وحاولت التأصيل لها كموروث وتطبيق ظهر في التاريخ الغربي منذ أزمان سحيقة.

لكن دراسة التراث النبوي الشريف تعطينا فكرة واضحة عن أن التطبيق النبوي الشريف للأسس الأولية والعامة البسيطة للعدالة الانتقالية كان واضحًا جدًّا في تعامل الرسول العظيم مع مجتمع المدينة بعد الهجرة، لا بل حتى قبلها، إذ إنه وفي حين شكلت وثيقة المدينة بناءً تطبيقيًا للعدالة الانتقالية للتعاطي مع الموروث القبلي المثقل بالانتهاكات، فإن بيعة أهل المدينة للنبي والتي سبقت الهجرة رسخت الأساس الفكري لمفهوم التدخل من قبل طرف ثالث، كأحد أركان العدالة الانتقالية، ليشكل، لا جزءًا من الحل كما هو متبع اليوم، بل ليكون هو الحل بذاته.

وفي بحثنا المتواضع هذا، والذي لا يُعدّ نقطةً في بحر العطاء الإنساني النبوي الشريف، حاولنا الوقوف على أهم الأسس التي رسخها الرسول الأعظم في تعامله مع إفرازات الوضع الذي كان سائداً في المدينة قبل هجرته المباركة إليها، وإقراره لوثيقة المدينة كنظام أساس لحلّ جميع المشكلات السياسية منها والاجتماعية، لا بل وحتى القانونية، لتكون من ثم تأصيلاً نبويًا إسلاميًا للرحمة المرسلة من الله بشخص نبيّه ليساعد ذلك المجتمع على الانتقال من الوضع الفوضوي إلى وضع الاستقرار والسلام بتطبيق العدالة والتأسيس لها.

العدالة الانتقالية: توازن الماضي والمستقبل

تمثل العدالة الانتقالية حقلاً آخذًا في التوسع في مجال الاهتمام الأكاديمي والسياسي. كما إنها تُعدّ ميزة لا يمكن التغاضي عنها للخطابين السياسي والقانوني المعاصرين، وتقدم آلياتها الابتكار السياسي الرئيس للنصف الثاني من القرن العشرين لتقليل انتهاكات حقوق الإنسان وتعزيز الديمقراطية بتوسيع نطاقها ليشمل إصلاحات هيكلية في مجالات متعددة[1]. ويمكن القول إن العدالة الانتقالية، كمصطلح وتطبيق برز لحيز الوجود في العالم المعاصر، قد ظهرت في أعقاب الحرب العالمية الثانية وازداد اللجوء إليها وتكثيف تطبيقها في سبعينيات القرن العشرين.

فخلال الحقبة الزمنية الممتدة من محاكمات نورمبرغ، تزايد الاهتمام

---

(1) Fionnuala Ni Aolain, **Women, Security and the Patriarchy of Internationalized Transitional Justice**, Human Rights Quarterly, vol.31, 2009, p 1055; Tricia D. Olsen & Leigh A. Payne & Andrew G. Reiter, **The Justice Balance: When Transitional Justice Improves Human Rights and Democracy**, Human Rights Quarterly, vol.32, 2010, p 980.

لإيجاد وسيلة تساعد المجتمعات التي شهدت أحداث عنف واسع النطاق وانتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان على التعافي أو التوصل إلى منهجية للتعامل[1] في مجالات عدة ومتنوعة كاستراتيجية مركزية لتحقيق السلام والاستقرار وترسيخ الديمقراطية[2]. وبهذا فهي تشير إلى إمكانية تحقيق العدالة في المرحلة الانتقالية التي يمر بها المجتمع والدولة[3]، كالانتقال من حالة نزاع داخلي مسلح إلى حالة السلم، أو الانتقال من حكم تسلطي إلى شكل آخر للحكم، أو التحرر من احتلال أجنبي باستعادة حكم محلي أو تأسيسه. وعلى ضوئه، فهي تتميز في التطبيق من حيث كونها تكييفًا للعدالة على النحو الذي يلائم مجتمعات تمر بمرحلة تحولات إثر مرحلة فوضوية، وتواكب مرحلة الانتقال هذه إجراءات إصلاحية ضرورية لبناء مجتمع أكثر أمنًا واستقرارًا من خلال السعي لجبر الأضرار وتعزيز إمكانيات تحقيق السلام والمصالحة بإعادة البناء الاجتماعي وإصلاح المؤسسات بإحداث حراك سياسي واقتصادي واجتماعي.

وتشير العدالة الانتقالية، وفقًا لتعريف المركز الدولي للعدالة الانتقالية، إلى مجموعة الإجراءات القضائية وغير القضائية التي نُفذت

---

(1) Laurel E. Fletcher & Harvey M. Weinstein, **Violence and Social Repair: Rethinking the Contribution of Justice to Reconciliation**, Human Rights Quarterly, vol.24, no.3, August 2002, p 574.

(2) Louis Bickford, **Unofficial Truth Projects**, Human Rights Quarterly, vol.29, no.4, November 2007, p 996.

(3) رضوان زيادة، «**كيف يمكن بناء تونس ديمقراطية: العدالة الانتقالية للماضي وبناء المؤسسات للمستقبل**»، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (30)، الجمعية العربية للعلوم السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص 163.

من قبل دول مختلفة لمعالجة تركة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. وهي ليست نوعًا خاصًا من العدالة، لكنها منهجٌ لتحقيق العدالة أثناء مرحلة التحول من الصراع و/ أو قمع الدولة[1].

ويتطلب نطاق هذه الانتهاكات وتأثيرها حلولاً لا تقدم إجراءات عادلة ذات مغزى بالنسبة إلى أعداد كبيرة من الضحايا فحسب، لكنها تساعد كذلك على إعادة بناء العناصر الرئيسة للثقة بين المواطنين والمؤسسات الحكومية والتي هي ضرورية لسيادة القانون للعمل بفاعلية. كما تتطلب تحديد أيّ من هذه الإجراءات والآليات يجب أن يُعتمد، وخبرة فنية في الأساليب ذاتها، علاوة على فهم مُفصّل للسياق الذي من المقرر أن تُطبق به[2].

إن التعاطي مع تراث من الانتهاكات الواسعة لحقوق الإنسان يُعدّ تحديًا سياسيًا رئيسًا للمجتمعات الناشئة التي تبحث عن طريق للمصالحة في ظلّ الانقسامات الاجتماعية العميقة، حيث تكون الثقة والتفاهم المتبادل دون المستوى المطلوب، أي، وبعبارة أخرى، يكون هذا الأمر حقيقيًا في الديمقراطيات الهشّة التي تبحث عن الاندماج في أعقاب حكم سلطوي عنيف يكون فيه غياب كلٌ من الاستقرار السياسي وثقافة حقوق الإنسان السلمية أمرًا مفروغًا منه[3].

---

(1) What is Transitional Justice? International Center for Transitional Justice.

(2) Transitional Justice in the United Nations, Human Rights Council, International Policy Relations - Briefing, June 2011, p 2.

(3) Michael Murphy, **Apology, Recognition, and Reconciliation**, Human Rights Review, vol.12, 2011, p 47.

من هنا، يُشكّل الصفح والتسامح والمصالحة مفاهيم تأسيسية للعدالة الانتقالية. وللصفح الضروري للمصالحة تصنيفات أربعة، فإما أن يكون فرديًا (شخصيًا)، أو جماعيًا، أو قانونيًا، أو سياسيًا. وفي سياق العدالة الانتقالية يشكل الصفح الشخصي شرطًا ضروريًا للصفح السياسي الذي تكون فيه الدولة فاعلاً مهمًا من خلال قدرتها المحددة على الصفح من جانبها[1].

وهكذا تطرح العدالة الانتقالية تعقيدًا إضافيًا كونها تهدف إلى الحفاظ على درجة معينة من النظام، في حين تعمل على تقدم التحول السياسي في الوقت نفسه. وهذا الأمر يرتبط ضمنًا على الدوام بمآزق قانونية وسياسية. فالجدل الواسع حول الانتقالية (Transitional) لم يفصّل بوضوح ما تتحول له الدولة[2].

وحتى الآن، لا توجد نظرية واحدة للعدالة الانتقالية، وليس للمصطلح معنى ثابت ومحدد. فإذا كانت تعني العدالة في زمن الانتقال والتحول، فهل هو انتقال للسلام أم للديمقراطية؟ وهل إن الأول يختلف في النوع والمعنى عن الثاني؟[3]. بدلاً عن ذلك، يرى جدل ما بعد الحرب الباردة أن مصطلح الانتقال يشير إلى وضع ما بعد الصراع الذي يتطلب حلاً وتأسيسًا لسلطة ملتزمة بحكم القانون[4].

---

(1) John D. Inazu, **No Future without (Personal) Forgiveness: Reexamining the Role of Forgiveness in Transitional Justice**, Human Rights Review, vol.10, 2009, p 309.

(2) Bronwyn Anne Leebaw, **The Irreconcilable Goals of Transitional Justice**, Human Rights Quarterly, vol.30, 2008, p 97 - 100 - 101.

(3) Paige Arthur, **How «Transition» Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice**, Human Rights Quarterly, vol.31, 2009, p 329 - 359 - 360.

(4) Bronwyn Anne Leebaw, **The Irreconcilable Goals of Transitional Justice**, op.cit, p 103.

وعليه، يناقش بعضٌ إمكانية تخفيف حدّة المأزق السياسي من خلال تطوير معايير دولية واضحة ومؤسسات دولية قوية، ففي حين توسع أو ازداد دور القانون الدولي والمؤسسات الدولية، كانت الإشارات إلى المصطلح سياسية بدرجة أقل[1]. مع ذلك ثمة آراء ترى أن المسألة سياسية بحتة، لا سيّما وأن تطبيق المعايير الدولية في مجال حقوق الإنسان، ومن ضمنها بالتأكيد معايير تطبيق العدالة الانتقالية، ما هي إلّا «أهداف سياسية» يتم تضمينها في ما يسمى: «الثقافة الأخلاقية العالمية الناشئة» في حقبة ما بعد الحرب الباردة[2].

ويرى هذا الرأي أن كتاب العدالة الانتقالية قد أعطوا رؤية ضيقة نسبيًا للعدالة الانتقالية بأن حددوها بشكل كبير بالتحول السياسي المحلي، محاولين بذلك الفصل بين قضايا الصراعات الداخلية والأدوار التي يضطلع بها فاعلون خارجيون رئيسيون. إلّا أن تداخلات الأوضاع الدولية أثناء وبعد الحرب الباردة ولدت نماذج كثيرة للتدخلات الخارجية في الحروب الأهلية والصراعات الداخلية[3].

وتُعطينا هذه الآراء صورة واضحة عن إمكانية تدخل طرف ثالث في موضوعة التعاطي مع تركة الماضي المثقلة بالانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، لترسي إحدى دعائم الحل من خلال تطبيق العدالة في المرحلة

---

(1) Ibid.

(2) Mahmood Monshipouri and Claude E. Welch, **The Search for International Human Rights & Justice: Coming to Terms with the New Global Realities**, Human Rights Quarterly, vol.23, no.2, May 2001, p 370.

(3) Richard Lewis Siegel, **Transitional Justice: A Decade of Debate and Experience**, Human Rights Quarterly, vol.20, no.2, 1998, p 435.

الانتقالية[1]. كما إنها تؤكد على الجانب السياسي، الداخلي والخارجي، في سياقات تطبيق العدالة الانتقالية. والجانب السياسي يتوضح من وجهة نظر بعضٍ بمحاولة العدالة الانتقالية تحقيقَ التجديد السياسي والأخلاقي. إنها صيغة سياسية وقانونٌ تأسيسيٌ لنظام جديد. إنها وبكلّ بساطة نوعٌ خاصٌ ومركزٌ من العدالة السياسية كونها مشبعة بالأحكام الإشكالية للماسكين بالسلطة الحاليين حول سياسات أسلافهم[2].

إن العدالة الانتقالية بكلّ عناصرها ومظاهرها ليست بالظاهرة الجديدة والفريدة، كما يرى مؤرخوها، إذ يرجعها بعضٌ إلى حقبة زمنية موغلة بالقدم وينسب بداية ظهورها إلى أكثر من ألفي سنة مضت، وبالتحديد إلى عامي 404 و411 قبل الميلاد في محاولات الأثينيين بعث الديمقراطية من جديد[3].

لكن، ومن خلال قراءاتنا لأدبيات العدالة الانتقالية، لاحظنا تجاهل الإسهام الفكري والعملي الإسلامي في هذا المجال، لا سيّما التراث النبوي الشريف. فنظرة فاحصة للتاريخ يمكن أن تعود بنا إلى القرن السابع الميلادي؛ إذ وفي عام 622م أرسى الرسول الأعظم محمد (ص) أسس العدالة الانتقالية بمفهومها الإنساني والسياسي وفق التصور

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول دور الطرف الثالث في العدالة الانتقالية نحيل القارئ إلى:
Jacob Bercovitch & Richard Jackson, **Conflict Resolution in the Twenty - first Century: Principles, Methods, and Approaches**, The University of Michigan Press, USA, 2009, p 157 - 160.

(2) Paige Arthur, **How «Transition» Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice**, op.cit, p 330.

(3) لتتبع تاريخ تطبيق العدالة الانتقالية ننصح القارئ بقراءة البحث القيم لـ: Paige Arthur المشار إليه سابقًا.

الإسلامي الحنيف، وتم ذلك الأمر بالتوصل إلى اتفاق بين الأطراف المعنية آنذاك في المدينة المنورة وتبلور هذا الاتفاق بوثيقة المدينة التي أحدثت تحولاً كبيرًا في المجتمع المدني؛ إذ أرسى فيها النبي الكريم (ص) قواعد مجتمع جديد ووحدة سياسية على أنقاضُ فوضى واضطراب وضياع حقوق.

وهنا سنحاول لفت الأنظار إلى التأصيل الإسلامي لفكرة العدالة الانتقالية من خلال التعرّف على أهم ملامح الحياة في المدينة قبل الإسلام، وكيف تعامل النبي محمد (ص) مع التركة الكبيرة من الانتهاكات التي أثقلت كاهل سكان المدينة.

التطبيق النبوي الشريف للعدالة الانتقالية

انطلاقًا من أغراض التحليل الموضوعي، يتوجب ابتداءً الوقوف على أهم المظاهر المميزة للحياة في منطقة الجزيرة العربية، على مستوى الفرد والجماعة، فلقد عاش الفرد العربي في بيئة تملكتها أهواء وطقوس وعقائد متعددة اختلفت شدّةً وضعفًا حسب الظروف والملابسات المحفزة والمثبطة بين الفينة والفينة الأخرى، فإلى جانب وجود اليهودية، ظهرت الدعوات المجوسية (التي انتشرت في بلاد فارس)، والمسيحية (التي انتشرت في بلاد الروم)، حتى استفحل الخلاف الفكري ما بين الدولتين الرومانية والفارسية ردحًا من الزمن ليس بالقليل، حيث تنافستا في بسط نفوذهما على بلاد العرب، الأمر الذي أثر على تكوين ذهنية ساكني الجزيرة العربية وعقليتهم من خلال الهيمنة الفكرية والدينية ثلاثية الأبعاد (المجوسية، اليهودية، المسيحية)،

ولم يبق على الحنيفية ودين إبراهيم (ع) غير بني هاشم حيث كانوا أصحاب عقيدة وإيمان وسيادة وشرف[1].

كما إن من أبرز المظاهر والتي لا يمكن للباحث أن يخطئها هو سيادة المبدإ القبلي وتجذره في المجتمع العربي حيث كانت القبيلة بكلّ تشكيلاتها وقيمها الأساس الذي تقوم عليه الحياة السياسية والاجتماعية في معظم أنحاء الجزيرة العربية، فالجماعة العربية ارتكزت إلى نظام القبيلة الذي يقوم على أعراف تحكم العلاقة بين أفراد هذه الجماعة الذين ينقسمون إلى طبقات متفاوتة، الأمر الذي سوّد الأعراف كحكم فصل في الخلافات نتيجة لغياب القوانين، والتي اتسمت من جانب آخر بنصرة الأطراف القوية وضياع حقوق الأطراف الضعيفة ودوام وقوع الظلم عليها، فالعصبية لم تمنع القبائل من مخاصمة بعضِها بعضَها الآخر ليصل الحال بها إلى اشتداد النزاع والقتال المستمر ولأسباب متعددة، مما رسّخ قضية الأخذ بالثأر التي شكلت أهم معالم النظام الاجتماعي العربي قبل الإسلام[2].

إن مدينة يثرب[3] (وهي إحدى أهم مدن الجزيرة العربية) لم تكن بعيدة عن تأثير كل تلك الأجواء الفكرية والعقدية والقبلية، حتى امتاز الجانب السياسي، إن صح القول، بوجود حراك سياسي وفق المصطلح

---

(1) انظر: حسين بحر العلوم، **ملامح العظمة في المعجزات الثلاث للإسلام: القرآن، محمد، علي**، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ، ص128 ـ 129.

(2) محمد باقر الصدر، **أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف**، تحقيق: عبد الرزاق الصالحي، ط1، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 2003، ص258.

(3) سميت بالمدينة المنورة بعد هجرة الرسول المصطفى (ص) إليها.

المتعارف عليه في زمننا الحاضر، وبديمومة النزاعات والحروب بين القبائل، لا سيّما بين القبيلتين الرئيستين (الأوس والخزرج)،[1] التي استمرت الحروب بينهما قرابة 120 عامًا كانت آخرها حرب (بعاث)[2]؛ إذ كانت ترى كلّ واحدة منها أن حيازة القبيلة الأخرى على السيادة يعني الحط من قدرها وكبريائها، ما جعلها تدخل في علاقة بمنتهى الشراسة والعنف، ولدت نتيجة عنها عداوات ثأرية مستمرة.

ومن الجدير بالذكر أن أغلب حروب الأوس والخزرج قد شملت اليهود أيضًا بحكم المساكنة، حيث كان يهود بني قريظة والنضير يساكنون هاتين القبيلتين في المدينة وأطرافها، ما جعلهم يذوقون وبال تلك الحروب ومرارتها لانقسام اليهود في ما بينهم نتيجة محالفة بعضٍ منهم الأوسَ في مقابل محالفة بعضٍ آخرَ الخزرج (بناء على التوافق المصلحي لكل منها)، فكان من الطبيعي أن ينشأ بين اليهود المتحالفين من كلّ جانب عداء ضدّ الطرف الآخر، الأمر الذي يؤكد أن مجتمع مدينة يثرب قد شهد صراعات مستمرة ومتنوعة تمثل بصراع (عربي - عربي)، وصراع (يهودي - يهودي) وصراع (عربي - يهودي) اتضحت معالمه حينما قويت شوكة الأوس والخزرج على اليهود، مع الأخذ بالاعتبار

(1) وهما أكبر قبائل مدينة يثرب، فالأوس من قبائل الأزد هاجرت بعد انهيار سدّ مأرب مع الخزرج ويرجع نسبهم إلى كهلان، حيث استوطنت يثرب بجانب الخزرج التي تنتمي إلى خزرج بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر بن امرئ القيس بن ثعلبة بن مازن بن الأزد وصولاً إلى ابن قحطان، وقد اقترن اسم الأوس بالخزرج وهما أولاد قيلة، وهي أمهم، ثم اجتمعوا تحت عنوان كبير حين نصروا النبي عندما جاء مهاجرًا إلى مدينة يثرب فسماهم الأنصار.

(2) بعاث وهي موضع في نواحي المدينة اقتتلت فيه الأوس والخزرج قبل قدوم النبي (ص) المدينة بخمس سنين.

وجود الصراعات الدينية الناتجة من الاختلاف في العقيدة، فاليهود كانوا أهل كتاب في حين أن الأوس والخزرج كانوا وثنيين كغيرهم من العرب. وبناء على ما لليهود من عقيدة انتظار المخلص وإيمانهم بظهوره، فقد أخذوا يهددون العرب من الأوس والخزرج بقولهم: إنه «سيبعث نبي قد أطل زمانه نتبعه ونقتلكم معه قتلة عاد وإرم»[1].

كل ما قد ذُكر يدل دلالة واضحة على تورّط مجتمع المدينة قبل الهجرة النبوية في حالة من الفوضى العارمة والاضطرابات المستمرة المخلة بالأمن والسلم والعداوات المستحكمة ما بين القبائل العربية من ناحية، واليهود أنفسهم من ناحية ثانية، وبين العرب واليهود من ناحية ثالثة، كل ذلك في ظل غياب السلطة السياسية التي كانت إحدى محاور دائرة الصراع في المنطقة أي من يتسيد على مَن، ويحكم نفوذه على المنطقة، الأمر الذي انعكس على الحياة الاجتماعية وسير المعاملات اليومية وأدى إلى ضياع الحقوق وكثرة المظالم.

من خلال كل ما طُرح يمكن القول، إن أحد مستلزمات قيام العدالة الانتقالية وشروطها قد توفر بتوفر البيئة المجتمعية القبلية الفوضوية المشحونة بالضغائن والعداوات والتي كانت مسألة نسيان الثأر فيها أمرًا في غاية التعقيد والصعوبة بمكان من جانب أفراد المجتمع، فضلاً عن تعدد صور انتهاكات حقوق الإنسان، وفق المفهوم المعاصر فيها، الأمر الذي فرض ضرورة تحقيق العدالة وتطبيقها في المرحلة الانتقالية التي

---

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990، ج2، ص277.

مرت بها هذه البيئة للانتقال بها من حالة الاقتتال والنزاع الداخلي إلى حالة الأمن والسلم، وذلك من خلال اتخاذ إجراءات إصلاحية ضرورية لتأسيس مجتمع ما بعد الصراع وبنائه، ومساعدة ذلك المجتمع على تجاوز سلبيات الماضي ورواسبه وتحقيق منهجية متكاملة للتعامل ما بين الأفراد في ظلّ وجود سلطة مركزية عادلة، وهي المهمة التي تحددت للرسول محمد (ص) القيام بها، من خلال العمل على تنفيذ مشروع اجتماعي مستند إلى الحرية والعدالة والتأليف بين القطاعات الاجتماعية المختلفة بتشكيل بيئة اجتماعية لا قبلية غير مألوفة في المنطقة، ووضع نظام سياسي لها يمكن الجميع من العيش سوية بسلام وعدل.

لقد كانت بيعتا العقبة الأولى والعقبة الثانية[1] أساسًا للعقد بين الرسول وقبائل مدينة يثرب ومنهم الأوس والخزرج، والتي تضمنت في الأولى مبايعته على الإسلام، في حين ركزت الثانية على مبايعته لإقامة الدولة الإسلامية، مما أعطى مشروعية لهجرة النبي (ص) إلى المدينة ووضع نظام سياسي ـ اجتماعي يعيد صياغة الأوضاع المتردية والمحتدمة بالصراع والنزاع ما بين أفراد أهلها، بعبارة أخرى: بدء المرحلة الأولى لتأسيس مجتمع ما بعد الصراع كما ذكرنا. إن البيعتين تعطيانا مرتكزًا للقول بأنهما كانتا بمثابة القبول بتحكيم الطرف الثالث لحلّ النزاع والانتقال إلى مرحلة بناء المجتمع والدولة بعد معالجة رواسب الماضي.

ولتجاوز التداعيات السلبية للتنوع الديمغرافي لمجتمع المدينة

(1) حول تفاصيل البيعتين الأولى والثانية انظر: محمد بن إسحاق، **السيرة النبوية**، حققه وأخرج أحاديثه: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، ج1، ص461 ـ 463؛ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص79 ـ 89.

المطبوع باختلال موازين القوى، والقضاء على حالة التحارب والتنازع والقتال الجاهلي، في ظل غياب سلطة سياسية مركزية موحدة لصالح وجود النظام القبلي والطبقي، كان لا بدَّ من إحداث تحولات مجتمعية هائلة تنقل المجتمع من حالة القبلية إلى حالة المدنية، أي تهيئة كلّ الظروف والإمكانيات للانتقال بالأفراد من فكرٍ قبلي متعصب إلى فكر الدولة والمجتمع المدني المتحضر، الأمر الذي فرض ضرورة أخرى وهي استبدال العلاقات القبلية بالعلاقات الإنسانية والعقدية والقانونية وترسيخ مفاهيم استدلالية ووجوبية في الوقت نفسه على ذلك.

ولأجل تحقيق كلّ ذلك، وانطلاقًا من إيمان الرسول (ص) بأن الفرد أساس إصلاح المجتمع، عمل على ترسيخ عدد من المبادئ الأساسية والدعوة إليها كضرورة من ضرورات بناء المجتمع المدني، أبرزها مفهوم التسامح الفردي الذي إذا تحقق فسيؤدي بالنتيجة إلى سيادة التسامح الجماعي، هذا التسامح الذي يبدأ من صفح الفرد عن الفرد الآخر ومحاولة كلّ منهما نسيان كلّ الآثار السلبية النفسية التي تركتها أحداث الماضي على كلٍّ منهما خلال النزاعات والحروب الدائرة بينهما بحيث يجعل كلّ واحد منهما أخًا للآخر وهذه عملية ليست من السهولة بمكان ما لم تحدث ثورة إصلاحية داخل النفس البشرية بالاستناد إلى دافع قوي ألا وهو الدافع العقدي.

ولا بدَّ من القول، إن تحقيق الصفح والتسامح الفردي اللذين يعدان من أهم المفاهيم التأسيسية للعدالة الانتقالية ـ كما ذكرنا سابقًا ـ سيؤدي، بدون أدنى شك، إلى تحقيق مسألة إيجابية أخرى في طريق تعزيز بناء المجتمع المدني ألا وهي مسألة المصالحة التي ستُحقّق بتحققها مسألة

أكبر، هي مسألة الاندماج الاجتماعي. بعبارة أخرى، إن تحقيق كلّ هذه المسائل المذكورة متوقف على تحقيق مسألة التسامح الفردي الذي أصرّ الرسول على تحقيقه في مجتمع المدينة، بإيمانه أن مجتمع المدينة إذا أراد أن يتجاوز كلّ المظاهر السلبية الشائعة فيه من العنف والاقتتال القبلي فما عليه إلّا أن يعمّق روح التسامح بين أفراده وهذا ما يتحقق بتجاوز حالة امتلاك كل فرد الحقّ المطلق وأنه دون الآخرين يمتلك الحقيقة، ما يجعل الاختلاف والتعدد إغناء وليس انتقاصًا، ليرسخ نتيجة ذلك مبدأ الانتماء لدى كلّ فرد مما يجعل، من ثم، مسألة الاندماج الاجتماعي غاية ممكنة التحقيق مع سيادة مبدإ التعايش السلمي وقبول العيش المشترك مع الآخر المختلف.

وإذا ما تبادر إلى الذهن السؤال عن الكيفية التي من خلالها استطاع النبي (ص) أن يُرسي دعائم المجتمع المدني المتحضر المبني على مبادئ التسامح والعدالة بكلّ أبعادها الفردية والجماعية، وتجاوز كلّ سلبيات المرحلة الفوضوية التي مرّ بها المجتمع في مدينة يثرب قبل الهجرة، فلا يسعنا إلّا التركيز على أبرز المظاهر والمهام الدالة على ذلك والتي تدل، من ثم، على عمق المسؤولية وصدق الفعل في سبيل تحقيق ذلك من جانب الرسول (ص).

1 ـ المؤاخاة[1]

فلعقد المؤاخاة بين قبيلتي الأوس والخزرج أي بين الأنصار أنفسهم

---

(1) حول تفاصيل موضوع المؤاخاة انظر: عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص197 ـ 202؛ محمد بن أحمد كنعان، **السيرة النبوية والمعجزات**، ط3، بيروت، مؤسسة المعارف، 2007، ص200 ـ 202.

من جهة، وبين الأنصار والمهاجرين من جهة أخرى، من حيث التحليل الموضوعي، دلالات سياسية واجتماعية واضحة المعالم صاغها الرسول (ص) ليرسخها، من ثم، في المجتمع، منها: **أولاً**: التأكيد على مسألة التسامح الفردي الذي بغيابه تغيب أيُّ جدوى من قيام المؤاخاة التي لا تتحقق دون توافر مسامحة وصفح أفراد القبيلة لأفراد القبيلة الأخرى المتضررين منهم والذي سينتج عنه التسامح الجماعي من خلال إزالة الخلافات والأحقاد المستعرّة ما بين القبائل المتنازعة في المدينة لا سيّما بين قبيلتي الأوس والخزرج.

ومن خلال هذا التذويب المتدرج للفوارق القبلية سيتحقق **ثانيًا** الاندماج الاجتماعي. كما يدل **ثالثًا** على ترسيخ مبدإ المساواة بين أفراد المجتمع الإسلامي دون تمييز أو تفاضل إلّا بالتقوى الذي عدّ المعيار الأساس في ذلك، إلى جانب تأكيد المسؤولية الجماعية في تحقيق العدل والأمن في المجتمع ليكون النبي المرجع الوحيد في كلّ خلاف يقع بين أفراده. وهكذا، فبتحقيق الرسول المؤاخاة يكون قد انتقل بالمدينة باتجاه تكوين نظام اجتماعي ـ سياسي[1] لا يتشبث بسلبيات الماضي ورواسبه والتي من أهمها مسألة الأخذ بالثأر، نظام يعمل على إخراج المجتمع من دوامة الصراع القبلي الجاهلي مركزًا على مبادئ نصرة المظلوم وتحريم الجريمة ليرسي، من ثم، مبدأ المسؤولية الفردية عن الجرائم الذي رسخ بدوره ضرورة صيرورة المجتمع وفق مبادئ العدالة الاجتماعية وتكامل التشريع والتقنين.

---

(1) سالم الصفار، **سيرة الرسول في التاريخ والمناهج الإنسانية: سيرة تحليلية**، ط1، بيروت، دار الثقلين، 1999، ص138 ـ 139.

2 ـ موادعة اليهود[1]

لقد وادع الرسول (ص) اليهود أي عاهدهم من خلال (وثيقة المدينة)[2]، وهي وثيقة للسلام وعدم الاعتداء، تُثبت وتُحدِّد الحقوق والواجبات بين المسلمين (أنصار ومهاجرين) إلى جانب المشركين من الأوس والخزرج والأعراب الذين كانوا على تخوم المدينة من جهة، وبين المسلمين واليهود من جهة أخرى، وهي قانون مشهور وموجود في أكثر من رواية من روايات السيرة الموثقة، وفيه توضيح كامل للعلاقة بين المهاجرين والأنصار وغيرهم من سكان مجتمع المدينة، فأصبح قانونًا ملزمًا لجميع الأطراف. بعبارة أخرى، إن هذه الوثيقة رسخت ضرورة الارتباط بالأسس القانونية التي تعطي كلّ ذي حق حقه، إذ أوجدت بنية قانونية لا تحمي المسيء مهما كانت طبقته الاجتماعية وتقدم العدالة كمسؤولية جماعية مشتركة، علاوة على فردية الجرائم والعقوبات لا جماعيتها، وهي إذ حددت الحق والالتزامات المتبادلة بين الأطراف المتعاهدة تكون قد اكتسبت طبيعة قانونية وتشريعية، يتضح أحد أبعادها في ترسيخ مبدإ العدالة الذي كان لا بدّ منه لإخراج المجتمع من حالة الفوضى والعداء المستمر إلى حالة الاستقرار والأمن والسلم، فكانت دعوة للصلح ونصرة للمظلوم[3].

---

(1) حول تفاصيل موضوع الموادعة انظر: عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص150 وبعدها؛ محمد بن أحمد كنعان، **السيرة النبوية والمعجزات**، مصدر سابق، ص197 ـ 199.

(2) لقد سميت الوثيقة بتسميات عدة من جانب الباحثين والمؤرخين، منها (صحيفة المدينة، دستور المدينة، وثيقة التحالف، كتاب أو ميثاق المدينة) بين المهاجرين والأنصار، ووادع فيها الرسول اليهود وعاهدهم وأقرهم.

(3) سامي البدري، **السيرة النبوية**، ط2، إيران، دار الفقه، 1381هـ، ص247.

وتؤكد بعض نصوص الوثيقة مضمونًا هو أن أيدي المؤمنين جميعًا ومن عاهدهم من اليهود على من بغى وظلم وفسد، وأن أهل هذه الوثيقة من المسلمين واليهود ينصرون بعضهم على من حاربهم وأن النصر للمظلوم، وأنه يحرم على الجميع ارتكاب ما يخلّ بالأمن والسلم أو ارتكاب الظلم والبغي والإثم والعدوان.

وهكذا مهدت الوثيقة لبناء مجتمع جديد لا مكان فيه لضغائن الجاهلية والنزاعات القبلية، مجتمع تغيَّرت فيه القيم والمفاهيم المحددة لشخصية الفرد من جهة، ولشخصية المجتمع من جهة أخرى، مجتمع قائم على قواعد قانونية تشريعية تنطلق من أسس المساواة أمام القانون من خلال ترسيخ قاعدة (القانون فوق الجميع) وإرساء العدل بعيدًا عن كلّ أنواع التمييز وهضم الحقوق.

يمكن القول بناءً على ما ذُكِر، إن الرسول (ص) قد حقّق العدالة الانتقالية، مفهومًا وتطبيقًا، حينما نجح بانتشال مجتمع المدينة من حالة الفوضى والاضطراب والعنف والتناحر القبلي والتي كانت مستفحلة في مجتمع المدينة إلى حالة مدنية جديدة تسودها مبادئ الصفح والمسامحة الفردية والجماعية رغم كون تحقيق أمر كهذا في غاية الصعوبة، في ظل تلك البيئة القبلية العربية القديمة التي يحكمها مبدأ الأخذ بالثأر[1]،

(1) لقد تناست قبيلتا الأوس والخزرج الخلاف والعداء الذي دار بينهما لأسباب تكاد تنحصر في كونهما من أصل واحد أي أخوين من أمّ واحدة، فضلاً عن تيقنهم أن اليهود قد لعبوا عاملاً مهمًا وأساسيًا في إيقاظ الفتنة وإيقاد الحرب بينهما متى ما دفعتهم مصالحهم إلى ذلك، الى جانب إدراكهم ضرورة تفويت الفرصة على اليهود وانتهازها بالتحالف مع النبي الجديد ليقاتلوهم وينتقموا منهم.

محاربًا من خلال ذلك كلّ أشكال العنف لصالح وجود الأمن والسلم في المجتمع المدني، وتحريم قتل النفس وسفك الدم الذي جعله الإسلام من كبائر الذنوب، فضلاً عن ترويع الآمنين في المجتمع المدني.

الى جانب ذلك، اتضحت معالم العدالة الانتقالية حينما ابتعد الرسول عن انتهاج سياسة الإبعاد والتهجير والمصادرة والخصام مع المختلفين معه، حيث قبل وجود اليهود وبعض الجماعات بقي على الشرك في المدينة؛ بل وعرض عليهم أن يعاهدهم معاهدة الندّ بالندّ على أن له دينه ولهم دينهم.

الخاتمة:

حين شرعنا بكتابة بحثنا هذا مؤمنين بأن النبي الأعظم محمدًا (ص) قد أصّل للتطبيق الإسلامي للعدالة الانتقالية في وثيقة المدينة والكثير من الإجراءات التي تضمنتها، واجهتنا بعض الاعتراضات بالقول إن مفهوم العدالة الانتقالية لم يتحقق على يد الرسول (ص) ولا حتى في ثنايا الوثيقة.

فإذا كانت العدالة الانتقالية رديفًا في المعنى لإعادة البناء الاجتماعي في مجتمعات ما بعد الصراع أو النزاع، فإنها بهذا المعنى قد تحققت على يد الرسول الكريم محمد (ص)، فكلّ إنجازاته كانت تصبّ في مجرى تحقيق هذه الغاية، وهي إعادة بناء مجتمع المدينة وفق أسس العدالة وإرساء حقوق الإنسان.

ونحن نعتقد أن اللبس الذي وقع به هؤلاء هو أنهم ركزوا على التسمية لا على المسمى والتطبيق. فالعدالة الانتقالية كمفهوم أكاديمي

(Transitional Justice) حديثة العهد كما أسلفنا القول، إلَّا أن تطبيقاتها جرت منذ أمد بعيد. وقد درج الفكر السياسي والقانوني على تمسيتها بمسميات عدة من قبيل:

(Come to terms with the past)،

و(Justice in times of transition)،

ليعود ويظهر لنا على الساحة الفكرية مصطلح العدالة الانتقالية (Transitional Justice) كمُعبِّر وتطور لكلّ المصطلحات السابقة.

وهكذا، فإن الإرث النبوي الشريف يحمل لنا تطبيقات كثيرة لمسميات حديثة، وإذا ما أنعمنا النظر فيها وبحثنا عن مدلولها لا عن التشبث بالتسمية أو العبارة فقط، فإننا سنجد وبكلّ سهولة ويسرِ أن وثيقة المدينة أرست دعائم العدالة في المدينة المنورة في مرحلة انتقالها من وضع النزاع والفوضى إلى وضع السلام والاستقرار بالتعامل مع إرث الماضي المثقل بالجراح بالصفح والتسامح، ليس بطريقة تهدر الحقوق، بل لترسخها وتعيدها لأصحابها بالشكل المنظم الصحيح الذي يساوي بين الجميع في الحقوق وأمام القانون، لبناء مجتمع قادر على لملمة نفسه والتطلع نحو المستقبل الأفضل.

المصادر والمراجع

1 ـ حسين بحر العلوم، **ملامح العظمة في المعجزات الثلاث للإسلام: القرآن، محمد، علي**، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ.

2 ـ رضوان زيادة، «**كيف يمكن بناء تونس ديمقراطية: العدالة الانتقالية للماضي وبناء المؤسسات للمستقبل**»، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 30، الجمعية العربية للعلوم السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.

3 ـ سالم الصفار، **سيرة الرسول في التاريخ والمناهج الإنسانية: سيرة تحليلية**، ط1، بيروت، دار الثقلين، 1999.

4 ـ سامي البدري، **السيرة النبوية**، ط2، إيران، دار الفقه، 1381هـ.

5 ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990.

6 ـ محمد باقر الصدر، **أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف**، تحقيق: عبدالرزاق الصالحي، ط1، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 2003.

7 ـ محمد بن أحمد كنعان، **السيرة النبوية والمعجزات**، ط3، بيروت، مؤسسة المعارف، 2007.

8 ـ محمد بن إسحاق، **السيرة النبوية**، حققه وأخرج أحاديثه: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004.

9 ـ Bronwyn Anne Leebaw, **The Irreconcilable Goals of Transitional Justice**, Human Rights Quarterly, vol.30, 2008.

10 ـ Fionnuala Ni Aolain, **Women, Security and the Patriarchy of Internationalized Transitional Justice**, Human Rights Quarterly, vol.31, 2009.

11 - Jacob Bercovitch & Richard Jackson, **Conflict Resolution in the Twenty - first Century: Principles, Methods, and Approaches**, The University of Michigan Press, USA, 2009.

12 - John D. Inazu, **No Future without (Personal) Forgiveness: Reexamining the Role of Forgiveness in Transitional Justice**, Human Rights Review, vol.10, 2009.

13 - Laurel E. Fletcher & Harvey M. Weinstein, **Violence and Social Repair: Rethinking the Contribution of Justice to Reconciliation**, Human Rights Quarterly, vol.24, no.3, August 2002.

14 - Louis Bickford, **Unofficial Truth Projects**, Human Rights Quarterly, vol.29, no.4, November 2007.

15 - Mahmood Monshipouri and Claude E. Welch, **The Search for International Human Rights & Justice: Coming to Terms with the New Global Realities**, Human Rights Quarterly, vol.23, no.2, May 2001.

16 - Michael Murphy, **Apology, Recognition, and Reconciliation**, Human Rights Review, vol.12, 2011.

17 - Paige Arthur, **How «Transition» Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice**, Human Rights Quarterly, vol.31, 2009.

18 - Richard Lewis Siegel, **Transitional Justice: A Decade of Debate and Experience**, Human Rights Quarterly, vol.20, no.2, 1998.

19 - **Transitional Justice in the United Nations, Human Rights Council**, International Policy Relations-Briefing, June 2011

20 - Tricia D. Olsen & Leigh A. Payne & Andrew G. Reiter, **The Justice Balance: When Transitional Justice Improves Human Rights and Democracy**, Human Rights Quarterly, vol.31, 2010.

المفاهيم الحضارية
وأسس الدولة المدنية في وثيقة المدينة

عبد الأمير كاظم زاهد(*)

المدخل

ثمة أنموذجان لشكل الدولة في العالم المعاصر، أنموذج الدولة الدينية، وأنموذج الدولة المدنية، ولكل أنموذج طبيعته[1] وماهيته، ولعل عصرنا يرجح أنموذج الدولة المدنية وهذا الانتماء ناتج عن المعطيات السلبية لتجربة الكنيسة في أوروبا في العصر المتوسط والمعطيات الإيجابية والبديل الإصلاحي الذي ظهر بعد موجة التنوير الكانتي[2].

لقد ارتبط ظهور الدولة المدنية بمفهوم حقوق الإنسان المدنية والسياسية وبالتقدم وبمشاعيَّة المعرفة وبالديمقراطية، فهذه المفاهيم كلها هي من لوازم الدولة المدنية.

لقد أصبحت تجربة أوروبا حاليًا تجربة إنسانية عامة لم تختزل

(*) مدير مركز دراسات الكوفة.

(1) إياد العنبر، **الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي**، ص10.

(2) حميد مسلم فرهود، **تنظيرات الإمام علي للدولة المدنية**، ص21.

بجغرافيتها، لكن المفكرين والباحثين المسلمين لا يزالون يتعاملون معها على أنها أنموذج الآخر الديني لا سيّما في المقارنات مع تجارب الشعوب.

رغم أن عالمنا الإسلامي وأكثر تجاربه التاريخية والسياسية منذ خمسة عشر قرنًا كان من نمط الدولة الاستبدادية التي لا تنطبق عليها معايير الدولة الدينية ولا معايير الدولة المدنية، ومع ذلك نلحظ من الكتاب من يبجل التجربة التاريخية ويلتمس لها التبريرات والتفسيرات ويضفي عليها صفات مناقبية كبيرة[1]، وإزاء مثل هذا الالتباس التاريخي والخلط بين الأصول النظرية والتطبيقات التاريخية الأوروبية والشرق أوسطية نجد أن في الفكر الإسلامي صورتين للدولة:

صورة ترسمها الأصول النظرية وبعض التطبيقات العملية قصيرة الأمد.

وصورة تصنعها التجربة السياسية التاريخية الفعلية من بداية العصر الأموي حتى انتهاء الخلافة العثمانية 1924م.

والصورة الأولى هي الصورة المثالية الأنموذجية المعبرة عن الحكمة الربانية في بناء الإنسان والمجتمع وهندسة الدولة، سواء في الفلسفة السياسية أم في الاستراتيجيات والأهداف أم في النظم والقوانين أم في التطبيقات الإجرائية.

أما صورة ما حصل فعلًا، فهي صورة التطبيق البشري للتجربة السياسية الذي لا يمكن في كثير من الأحيان الدفاع عن سلبياته.

---

(1) منتصر حمادة، **نقد الحركات الإسلامية**، ص37.

وعلى المعطيات السلبية للتجربة السياسية التاريخية للمسلمين يؤسّس خصوم الاتجاه الإسلامي رؤيتهم بأن الإسلام الصحيح لا علاقة له بالدولة؛ لأن تجربتهم ليست موجبات دينية إنما هي سلطة بشرية قدمت نفسها باسم الدين وحقيقة الإسلام ـ كما يدعون ـ دعوةً روحية أخلاقية. ومن تلك نظرة المستشرقين التي تتناول حضارة الإسلام ومفاهيمه بطريقة غير موضوعية وتنتهي تلك الرؤى إلى أنه ينبغي ألَّا يكون للإسلام شأن بالدولة وإدارة الشأن العام.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الادعاء بأن الإسلام دين ودولة ليس حقيقيًا لأنه إذا أقام الدولة فإنه سيقيم الدولة الدينية بكل شرورها التي عرفتها البشرية في عصرها الوسيط في أوروبا وفي العالم الإسلامي. وعليه، فهو دين لا علاقة له بالدولة وهذه الأفكار ومستنداتها كلها لا تقارب الحقيقة لأنها توظف التجربة التاريخية الاستبدادية للأمويين والعباسيين لأهداف أيديولوجية غير علمية؛ إذ إن الإسلام مشروع حضاري للإنسان والمجتمع ومن ضروراته إقامة دولة الحق والعدل ودولة الإنسان ودولة الرحمة الربانية.

وبالعودة إلى أنموذج الأصول النظرية فثمة شواهد كثيرة على وجودها ومنها أسبق النصوص والوثائق وهي وثيقة المدينة التي عقدها النبي المصطفى (ص) مع أهل يثرب والتي لم تكن إلَّا دستورًا مدنيًا ضامنًا للحقوق والحريات ومحددًا لسلطات الدولة بحيث يمكن الاستناد لأصل من الأصول النظرية المدونة للخروج من هذه الثنائية التي يراد للتجربة السياسية الإسلامية أن تنحصر فيها أي إما ترك الشأن العام أو تطبيق الدولة الدينية، لأن المهم في هذه الوثيقة أنها قد صدرت عن مقام

النبوة المعصومة التي تبلغ عن الله تعالى، وأن أفعال النبي (ص) سُنَّةٌ ملزمة ومرجع للتشريع، ثم إنها وثيقة مكتوبة في عام 622م أو السنة الأولى للهجرة، وناتجة عن مباحثات ومشاورات بين قطاعات دينية واجتماعية مختلفة تشكل المكونات الاجتماعية في يثرب. ثم إنها وضعت للتطبيق العملي في بواكير تأسيس دولة جديدة يتنوع شعبها في الأديان والأعراق فأقيمت على دستور مكتوب وهو «الصحيفة» التي لها ذاتية مستقلة تميزها عن غيرها من الدساتير والوثائق الدولية والمجتمعية.

والأكثر أهمية في ذلك أن البنية الاجتماعية العربية آنذاك كانت تعتبر هذا التنوع شيئًا غريبًا وغير مألوف اجتماعيًا في حياة العرب وتقاليدهم؛ لأن الأساس السائد في التجمعات البشرية كان رابطة الدم والقرابة، بينما كان مجتمع المدينة المنورة إبان تأسيس الدولة مكونًا من أديان وقوميات تحكمها رابطة المواطنة.

وكذلك فإن الافتراض بأن دولة يترأسها نبيّ مرسل له دين يعدّ خاتم الأديان وناسخًا لكل الشرائع السماوية كانَ يفترضُ أن تكون الرابطة الاجتماعية فقط هي الرابطة الدينية. إلَّا أنَّ كل هذا لم يحصل إنما الذي حصل هو مشروعية التنوع، والتعدد، ونمط المشاركة الدستورية وكانت الرابطة هي رابطة المواطنة.

إن المنهج الذي نتعامل على وفقه في هذا البحث يبدأ من الاعتراف بإطلاقية مضمون النص بعد التوثق من صحة صدوره ودائمية مقتضاه الفكري والقانوني، لكنه لا يغفل عن الملحظ الزمني التاريخي الموجود في ذات النص بحيث يعد ذلك الملحظ الملامح الأولى والعرضية للتطبيق الأول لمضمون النص. فأي رواية أو نص صادر من المعصوم لا

يمكن أن ينفصل عن عصره؛ بل لا بدّ له من أن يخاطب عصره بكلّ ما فيه من تشكلات اجتماعية وسياسية واقتصادية ومعرفية، لكنه لما كان جزءًا من دين، أو جزءًا من خطاب رباني للإنسان فلا بدّ من أن تكون له ديمومة مضمونية جوهرية داخل جيولوجيا النص يمكن تحويلها مجردة عن ارتباطها بأزمان الصدور إلى موجّهات فلسفية وفكرية وقانونية لعصور تالية، وإن اختلفت في التركيب والتشكل.

المطلب الأول: توثيق صحيفة المدينة، وإسنادها

أُريد بأسانيد الوثيقة: عرض سلسلة الرواة الذين رووا الحديث وأحوالهم التي يترتب عليها وثاقة الصدور. أما التوثيق: هو مجموع المراجع والمدونات التي ذكرت الصحيفة كلًا أو جزءًا.

لم يظفر البحث في كتب الشيعة ذكرًا كافيًا للصحيفة، فقد رواها الطوسي في التبيان وعنه الطبرسي في مجمع البيان عن عكرمة بن عبد الله ابن عباس سردًا عن اليهود وحلفائهم من العرب، وقد روى الطبرسي في أعلام الورى عن علي بن إبراهيم القمي أنهم جاؤوا إلى رسول الله يطلبون الهدنة فأجابهم رسول الله وكتب لهم كتابًا.

ونقل الكليني والطوسي في التهذيب عن طلحة بن زيد عن الصادق (ع) عن الباقر (ع) قال: قرأت في كتاب علي (ع) أن رسول الله (ص) كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم منهم من أهل يثرب[1].

---

(1) محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج1، ص366؛ فضل بن حسن الطبرسي، **مجمع البيان**، ج1، ص303؛ فضل بن حسن الطبرسي، **أعلام الورى**، ج1، ص157؛ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج2، ص666؛ محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج2، ص4.

نقول في وقت صدور الوثيقة أن ثمة رأيين:

الأول: يرى أن محمدًا (ص) كتبها وعرضها على الأطراف المعنية بعد مدة وجيزة من دخوله المدينة المنورة مهاجرًا إليها من مكة، وقبل تشكيل الدولة الجديدة.

الثاني: يرى أنه (ص) أصدرها بعد خمسة أشهر من وصوله إلى يثرب[1] بعد الفترة الانتقالية لتأسيس الدولة، أي اعتبارها الوثيقة القانونية للدولة (المؤسسة على أُسس قانونية).

إن المرجع الأساس لرواية الوثيقة ـ بوصفها جزءًا من السيرة النبوية ـ هو كتب الحديث والسيرة والرواية ثم كتب التاريخ؛ لأنها وثيقة شرعية لنظام عملي طُبّق وعُمِلَ به، والمرجع الأول لها هو كتاب السيرة لابن إسحاق.

فقد ذكر ابن إسحاق: أن محمدًا (ص) كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم.. ثم يسرد بقية بنود الوثيقة[2].

وقد نقل ذلك عنه أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه غريب الحديث[3]وابن كثير[4] في كتابه.

---

(1) جعفر مرتضى، **الصحيح من السيرة**، ج4، ص205؛ انظر: حسين الديار بكري، **تاريخ الخميس**، ج1، ص353.

(2) محمد بن إسحاق، **سيرة ابن إسحاق**.

(3) قاسم بن سلام الهروي (أبو عبيد)، **غريب الحديث**.

(4) إسماعيل بن كثير، **السيرة**، ج2، ص319 ـ 320 ـ 323؛ إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**.

وأوردها ابن هشام في السيرة النبوية[1]، وأشار إليها أبو عبيد الهروي في الأموال[2]، وابن زنجويه في كتابه الأموال أيضًا[3]. وذكر أحمد بن حنبل جزءًا من بنودها في مسنده[4]، وأبو يعلى الغراء في مسنده[5]، وذكرها في السيرة الحلبية[6] وتوسع في عرض أسانيدها فأشار إلى أن بعض بنودها مما رواه أحمد، وبعضها مما رواه البخاري، وما رواه مسلم وأبو داود في الصحيح والسنن.

وكلهم رووها بسند صحيح عن أنس بن مالك وهذا هو الإسناد الأول للوثيقة.

وفي إسناد آخر لها: أنها رويت عن شعيب عن أبيه عن جدّه. كما رواها أحمد في مسنده عن ابن عباس. أما في صحيح مسلم فقد رواها عن جابر بن عبد اللّه[7]، وروى البيهقي منها ثلاثًا وعشرين فقرة. ورواها ابن سيد الناس اليعمري الذي يُعدّ من حفاظ الحديث[8]، وبعد أن أوردها بنصّها قال: «هكذا ذكرها ابن إسحاق». وقد ذكرها ابن خيثمة فأسندها، قال: حدثنا أحمد بن جناب أبو الوليد ثنا عيسى بن يونس ثنا

---

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ج2، ص147 ـ 150.

(2) قاسم بن سلام الهروي (أبو عبيد)، **الأموال**، 202؛ انظر المصدر نفسه، ص292 ـ 295.

(3) حميد بن مخلد (ابن زنجويه)، **الأموال**، ج2، ص466 ـ 470.

(4) أحمد بن حنبل، **المسند**، ج1، ص271.

(5) أحمد بن علي (أبو يعلى الموصلي)، **المسند**، ج4، ص366.

(6) علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**، ج2، ص267.

(7) رشيد محمد إسحاق، **صحيفة المدينة**، دراسة حديثة رسالة ماجستير صادرة عن جامعة الملك سعود 1405هـ؛ انظر كذلك: رسالة ماجستير مرويات الزهري في المغازي صادرة من جدة 1405هـ، وفيها حشد من الأسانيد للوثيقة.

(8) محمد بن أحمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ج1، ص260.

كثير بن عبد الله المزني عن أبيه عن جدّه أن رسول الله (ص) كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار وذكر نحوه[1].

وبذلك يتضح أن الوثيقة قد أخرجها بطولها ابن هشام [2] في السيرة، وابن كثير في النهاية[3]، وابن سيد الناس في عيون الأثر[4]، وكلهم عن ابن إسحاق دون ذكر السند. وأخرجها البيهقي في السنن الكبرى[5] من طريق الحاكم النيسابوري فأسنده إلى محمد بن إسحاق، قال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب قال: حدثنا أحمد بن عبد الجبار قال: حدثنا يونس بن بكير الشيباني الكوفي وهو أبو عمر الكوفي العطاردي عن ابن إسحاق قال: حدثنا عثمان بن محمد بن عثمان بن الأخنس الثقفي الحجازي بن شريف قال: أخذت من آل عمر ابن الخطاب هذا الكتاب.

وفي هذا الإسناد: توجد إشكالات لا سيّما على وثاقة العطاردي ويونس بن بكير مضافًا إلى أنه لم يصرح عثمان ممن أخذ الكتاب من آل عمر.

2 ـ وجاء في إسناد أبي عبيد الهروي في الأموال مرسلاً حدثني يحيى ابن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالا: حدثنا الليث بن سعد قال:

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص261.

(2) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ج3، ص131.

(3) إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية** ج3، ص224.

(4) محمد بن أحمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ج1، ص238.

(5) إسماعيل بن حسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ج8، ص106.

حدثني عقيل بن خالد عن ابن شهاب أنه قال بلغني أن رسول الله (ص) كتب بهذا كتابًا بنحو حديث ابن إسحاق مرسلًا للزهري[1].

3 ـ وأخرجه البيهقي: من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف فقال: وروى كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جدّه أنه قال: كان في كتاب النبي (ص): «أن كلّ طائفة تفدي عاينها بالمعروف والقسط...»[2].

4 ـ وفي إسناد آخر، قال أبو عبد الله الحافظ وأبو بكر القاضي: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب قال: حدثنا محمد بن إسحاق الصاغاني قال أنبأ معاوية بن عمرو عن أبي إسحاق الفزاري عن كثير بن عبد الله، فذكر الصحيفة.

5 ـ إسناد ابن سيد الناس: عن ابن أبي خيثمة من طريق كثير، أحمد بن جناب أبي الوليد قال: حدثنا عيسى بن يونس قال: حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني عن أبيه عن جدّه أن رسول الله كتب كتابًا من المهاجرين والأنصار وذكر نحوه[3].

أما المتأخرون: فقد استفاض ذاكروها بعددٍ كبيرٍ يصعب إحصاؤه أكتفي بذكر بعضهم:

الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، يقول تحت عنوان حكومة النبي (ص): إنه نظم العلاقة بين

---

(1) قاسم بن سلام الهروي (أبو عبيد)، **الأموال**، ص215.

(2) إسماعيل بن حسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ج8، ص106.

(3) محمد بن أحمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، ج1، ص238.

المسلمين واليهود باعتبارهم يشكلون مجتمعًا سياسيًا واحدًا متنوعًا في انتمائه الديني وهذه أول تجربة سياسية في التاريخ من هذا النوع.

ثم يوضح في هامش هذا النص بعد الإشارة إلى سيرة ابن هشام ومراجعة نص الصحيفة والدراسات حولها، أن النبي (ص) في الوثيقة هو الحاكم، وأن الأقليات الدينية تتمتع بحق المواطنة مقابل الخضوع لقوانينها، والاحترام غير الحماية، ثم يقول: وما جاء في الصحيفة حكم ثابت غير منسوخ، إن النبي (ص) يدعوهم ولكنهم أحرار في القبول أو العدم، وعدم استجابتهم لا يؤثر على حقوقهم المدنية ما داموا مواطنين لم يخونوا.

ويقول: لقد كادت هذه التجربة أن تستمر لولا أن اليهود أفسدوها بتآمرهم ودخولهم في حرب مع المسلمين نصرةً لقريش، فخالفوا بنودها ما أدّى إلى انهيار المجتمع المتنوع، لكن انهيارها لا يعني إنهاء مشروعيتها، ولذا يمكن تطبيقها[1].

ومن ذكرها من المتأخرين أيضًا، صالح أحمد العلي في كتابه: «تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة»[2]، والأستاذ محمد حميد الله الحيدر آبادي في كتابه: «الوثائق السياسية»[3]، والشيخ جعفر سبحاني[4]، وذكرها المباركفوري في «الرحيق المختوم»[5]، ومحمد

---

(1) محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**.

(2) صالح أحمد العلي، **تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة**، ص4 ـ 5.

(3) الحيدر آبادي، **الوثائق السياسية**، ص41 ـ 47.

(4) جعفر سبحاني، **السيرة النبوية**، ج8، ص14.

(5) صفي الرحمن المباركفوري، **الرحيق المختوم**، ج1، ص145.

علي الصلابي[1]، ودافع عن وجودها وصدورها الدكتور أكرم ضياء العمري في كتابه: «السيرة النبوية الصحيحة»[2]مؤكدًا أن أسانيدها ترقى إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة، وأن نصوصها كانت مألوفة في عصره حيث إن فيها تشابهًا كبيرًا مع كتب النبي الأخرى، واجتهد الدكتور أحمد أبو زيد إلى أنها ليست وثيقة واحدة إنما هي وثيقتان تناولت إحداهما موادعة الرسول لليهود وقد أُنجزت وأقرّت قبل معركة بدر مع اليهود، والثانية وأعني بها التزامات المسلمين ـ مهاجرين وأنصار ـ في ما بينهم، وقد صدرت بعد معركة بدر[3].

وقد صحح الوثيقة بطولها د. أكرم ضياء العمري[4]، ود. جاسم العيساوي في كتابه: «الوثيقة النبوية»[5]، والسيد محمد صالح السامرائي في: «أثر التخطيط النبوي في بناء المجتمع المدني»[6]، ود. صلابي في: «السيرة النبوية»[7]، وسليمان الفهداوي في: «الفقه السياسي للوثائق النبوية»[8].

الاستشراق

وممن أثار الانتباه إليها المستشرق فلهاوزن واعتبرها «وثيقة من

(1) محمد علي الصلابي، **السيرة النبوية: عرض وقائع وتحليل أحداث**، ج1، ص492.
(2) أكرم ضياء العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، ج1، ص275.
(3) أحمد أبو زيد، **السيرة النبوية**، ص73.
(4) أكرم ضياء العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**.
(5) جاسم العيساوي، **الوثيقة النبوية**، ص69.
(6) محمد صالح السامرائي، **أثر التخطيط النبوي في بناء المجتمع المدني**.
(7) محمد علي الصلابي، **السيرة النبوية: عرض وقائع وتحليل أحداث**، ج1، ص564.
(8) سليمان الفهداوي، **الفقه السياسي للوثائق النبوية**، ص94.

جانب واحد»، والمستشرق مونتغمري وات فأصر على أن اليهود لم يبرموا أي معاهدة مع الرسول (ص)[1]. وحاول بكلّ وسيلة أن يُظهر أن مكانة الرسول (ص) في المدينة حتى فتح مكة لم تكن أكثر من رئيس مجموعة ديمغرافية تسكن المدينة وليس الحاكم الرئيس لها. في حين أن السيرة النبوية في دائرة المعارف البريطانية تؤكد أن شخصية النبي (ص) كانت هي المرجع النهائي[2].

وقال المستشرق كَيربيلي: في بداية حقبة المدينة كانت سياسات النبي وحكمته قد طورت كلّ الوضع لصالحه في وثيقة قيمة وموثوقة لا تقبل الشك، وقد وصلتنا وهي الوثيقة (Charter) التي سنّها محمد(ص) مع جميع سكان المدينة بعد مدة وجيزة من وصوله.

وتنطوي هذه الوثيقة على أهمية تاريخية وقانونية ولغوية جعل فيها جميع سكان المدينة (المؤمنون منهم والوثنيون واليهود) أمة واحدة وسعى جاهدًا إلى تنظيم العلاقات بينهم[3].

وقال: إن من نتائج الوثيقة أن إخراج اليهود من المدينة، بل من جزيرة العرب لم يكن ناسخًا للوثيقة إنما تطبيقًا لها؛ إذ نصت على ألّا يخالف أو يعمل الموقعون عليها عملاً يفضي إلى الإضرار بالمسلمين أو عموم سكان المدينة.

إن كلًّ من تقدم ممن ذكرها يؤكد صحة صدورها عن النبي (ص) سندًا.

---

(1) وليم مونتغمري وات، **محمد في المدينة**، ص180.

(2) دائرة المعارف البريطانية، ج1، ص39؛ انظر: محمد مهر علي، **الاهتمام بالسيرة النبوية**، ص180.

(3) كيربيلي، تحقيق: ناجي عبد الجبار.

ويضيف العمري أن في أسلوبها اللغوي والدلالي والسياق المألوف فيها دليلاً على صحتها وأصالتها، وأن نصوصها تعابير مألوفة في عصره (ص) وإن قل استعمالها في ما بعد، ثم مشابهتها مع كتب النبي الأخرى[1].

ومقابل هؤلاء، فإن بعض الكاتبين يقف من الوثيقة موقفًا متحفظًا، ففي موسوعة الخطب والدروس للشيخ شُكّك تشكيكًا جدليًا واضحًا فيها بدءًا بادعاء ضعف أسانيدها دون التدليل على أسباب الضعف ومن دون التسمية والتشخيص للرواة الضعفاء.

ويذهب المتحفظون على الوثيقة إلى أنّها حتى مع افتراض صدورها فإنها منسوخة بآيات القتال، أو بآيات الجهاد عامة، أو منسوخة بحديث: «أخرجوا اليهود من جزيرة العرب»، فهي نص منسوخ لا يجوز العمل به[2].

المطلب الثاني: الظروف السياسية والاجتماعية في يثرب قبل الهجرة النبوية

سكن المدينة المنورة (يثرب) اليهود والعرب، ويهود المدينة هم الذين هاجروا إليها بعد انتهاء الأسر البابلي، وكان في يثرب أحياء مغلقة لمجموعات متميزة مثل بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة، وقد نزلوا الحجاز أيام بخت نصر[3] الذين سكنوها بعد سيل العرم، وفيها أحياء

(1) أكرم ضياء العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، ج1، ص275.
(2) علي نايف الشحود، **موسوعة الخطب والدروس**، ج9، ص164 و282.
(3) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص299.

للأوس وأخرى للخزرج فحالفوهم وصاروا يتشبهون بهم لما يرون عليهم من الفضل في العلم، وامتلاكهم كتابًا مقدسًا، وما امتلكوه من مأثور عن أنبياء بني إسرائيل وادعائهم أنهم أتباع سيدنا إبراهيم (ع).

وكان اليهود سادة المدينة بيدهم عصب المال والسيطرة على الإنتاج الزراعي وهم أشبه بالحكام، وكانوا يعتبرون أنفسهم ـ وحدهم دون غيرهم ـ أصحاب الامتيازات وأن كل قرار يجب أن يصدر عنهم ومنهم وإليهم.

وطبقًا لرأيهم الديني، فإن الناس جميعًا خُلقوا خدمًا لهم. لهذا نجد أن العرب من الأوس والخزرج مجموعة سكانية غير مندمجة معهم، وقد أذكى اليهود الصراع الدامي بين الأوس والخزرج طيلة سنين للاستفادة من وضع ضعف العرب، فكان العرب بحاجة إلى من يُنهي هذا الصراع ويُعيد الوحدة إليهم في يثرب.

فاقتصاد يثرب ذو الطبيعة الزراعية يحتاج إلى استقرار سياسي واجتماعي، بينما الأجواء المضطربة الدائمة جعلت قوة العمل غير فعالة وغير نشطة في يثرب، وكانت طبقة فقيرة جدًا تعمل لصالح رؤوس الأموال اليهودية.

وليست يثرب مدينة ذات مركز ديني كما هو الحال في مكة، ولا توجد فيها قوانين وأنظمة متوارثة سواء أكانت مكتوبة أم أعرافاً مجتمعية. كما لا توجد سلطة سياسية أو شبه سلطة كما هو حال دار الندوة والملأ من قريش في مكة، وليست مدينة تجارية كما هو حال مكة، فإن الوضع الاقتصادي فيها كان في أيدي اليهود، وكانت يثرب معرضة للغزو فلم يكن بين سكانها نظام للدفاع المشترك؛ بل كانت كلّ قبيلة من قبائل

العرب أو مجموعة من مجاميع اليهود عليها أن تحمي نفسها فكانت تجعل لها سورًا دفاعيًا خاصًا بها، حتى أُحصيت أسوارها بما يقرب من ثلاثة عشر سورًا[1].

ولم يتفق اليهود على تنصيب عبد الله بن أُبيّ ملكًا على يثرب، علمًا أن مثل هذا المقترح كان يدعو له بعض اليهود لتقليدهم أنظمة ملكية مثل الروم والفرس، لذلك قال أهل يثرب للرسول الأكرم (ص): «إنا تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، وعسى الله أن يجمعهم بك، وسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين فإن يجمعهم الله عليك فلا رجل أعزّ منك»[2].

ولقد كان سكان يثرب إبان الهجرة النبوية من اليهود والعرب المشركين والعرب الذين آمنوا ونصروا ثم جاءهم المهاجرون، فصاروا أربع شرائح هي: اليهود، العرب المشركون، العرب الأنصار، العرب المهاجرون، وكان اليهود تسع طوائف، وقد كان مجموع المسلمين الذين صاروا بعد الهجرة مسلمي المدينة من المهاجرين والأنصار ألف وخمسمئة شخص.

إن غياب السلطة السياسية المركزية كان ينعكس على الحياة الاجتماعية والدفاعية، وكانت يثرب بحاجة إلى سلطة سياسية مستقرة ليكون أثرها واضحًا على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي. وكان العلم والمعرفة حكرًا على اليهود وهم يتكلمون العربية ويكتبونها بالحروف العبرية. وكان لليهود بيوت للعبادة (المدارس)، بينما كان العرب أُميِّين

(1) المصدر نفسه، ص354.

(2) المصدر نفسه، ص354.

لأنهم لا يملكون كتابًا فيشعرون بعقدة النقص، والأصل تعميق الخلاف وإدامة الصراع.

فلقد تحالفت قبيلة بنو قينقاع اليهودية مع الخزرج، وتحالف بنو النضير وقريظة مع الأوس. إلَّا أن المعارك فعلاً كانت تجري فقط بين الأوس والخزرج دون أن تُكبد اليهود خسائر بشرية.

لقد أورد بعض الدارسين أن سكان يثرب كانوا عشرة آلاف شخص منهم ألف وخمسمئة مسلم وأربعة آلاف يهودي وأربعة آلاف وخمسمئة من العرب المشركين؛ اذ يشكل المرتبطون به عقديًا أقل من 10٪ لا سيّما إذا أخذنا تعامل النبي (ص) مع المنافقين بالاعتبار، ثم إن النبي (ص) لاحظ أنه بحاجة إلى ترسيم حدود دولة، فحدّد الحدود السياسية لدولة المدينة بين لابتين، واللابة هي الصحراء والحرة (جبال سوداء)، قال (ص): «إن إبراهيم حرّم مكة وإني أحرم المدينة بين لابتيها». فقد ورد في مسند أحمد: أخرج عليٌّ (ع) الصحيفة فإذا فيها: «من أحدث حدثًا أو أوى محدثًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل».

وفيها: «أن إبراهيم حرّم مكة وإني أحرّم المدينة حرام ما بين حرمتيها وحماها كله لا يختلي خلاها ولا ينفر صيدها ولا تلتقط لقطتها إلَّا لمن أشار بها، ولا تُقطع منها شجرة إلَّا أن يعلف رجلٌ بعيره ولا يحمل فيها السلاح لقتال. المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم. ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده».

وجاء في مسند أحمد رواية عن أنس بن مالك وعن رافع بن خديج

قال (ص): «إن إبراهيم حرّم مكة وإني أحرّم ما بين لابتيها»[1].

قال النووي: واحتج بهذا الحديث الشافعي ومالك وأحمد وإسحاق فقالوا: إن للمدينة حرماً فلا يجوز قطع أشجارها ولا أخذ صيدها، ولكنه لا يجب الجزاء فيه عندهم خلافًا لأبي حنيفة الذي لا يرى للمدينة حرمًا كما هو لمكة المكرمة.

وورد في شرح النووي على صحيح مسلم أن الشافعي ومالك يذهبان إلى تحريم صيد المدينة وشجرها، وأباح أبو حنيفة ذلك لكن مالك والشافعي يقولان: إنه لا ضمان في صيد المدينة وشجرها فهو حرام بلا ضمان، ولكن ابن أبي ليلى يرى فيه الضمان كحرم مكة[2].

لا بدَّ من الإشارة إلى أن الأجواء السياسية في المدينة حتى قبل الهجرة لم تكن أجواءً متشددة ضدّ الدين الجديد، فقد كان جمعٌ من المسلمين المهاجرين قد وصل المدينة مثل أبي سلمة بن عبد الأسد وكان قد رجع من الحبشة إلى مكة فأوذي فتوجه إلى المدينة[3].

الصحيفة ناتج حوار واتفاق

ذكر بعض الباحثين أنه (ص) عقد اجتماعًا مع المهاجرين والأنصار في بيت أنس بن مالك وعرض عليهم البنود من (1 ـ 23) وتم تدوينها في اجتماعهم وتوافقوا عليها.

---

(1) أحمد بن حنبل، **المسند**، ج2، ص419؛ إسماعيل بن حسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ج5، ص97؛ مالك بن أنس، **الموطأ**، ج1، ص251.

(2) يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج5، ص25، انظر: محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، **تحفة الأحوذي في شرح سنن الترمذي**، ج9، ص367.

(3) أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، ج11، ص253.

ثم عقد اجتماعًا آخر في بيت بنت الحارث مع زعماء المشركين واليهود للتفاهم على المبادئ الرئيسة الأخرى[1]، فكان عقدًا اجتماعيًا مع الجماعات المنضوية في الدولة المعلنة حديثًا بحيث ظهرت الوثيقة وهي ناتج إجماع جميع الأطراف واتفاقهم لأنه ليس من المعقول أن النبي (ص) الذي اضطر للهجرة من مكة بسبب اضطهاد قريش، والذي هاجر منها ليلاً وبشكل سري أن يجبر (85٪) من سكان المدينة على الالتزام بوثيقة يضعها دون التشاور معهم واستحصال موافقتهم؛ فإرغام الأطراف الأخرى احتمال مستبعد لا سيّما وهم أكثر قوة في العدد والعدة. لكن لدى العرب في يثرب (مسلمون، أو غير مسلمين) رغبة شديدة في تحقيق السلام وإنهاء حالة الحرب الدائمة والفوضى وغياب الأمن بعد أكثر من قرن على الحروب والنزاعات المستمرة في ما بين سكانها؛ ذلك لأن يثرب بكلّ مكوناتها ـ قبل مجيء النبي محمد (ص) ـ عجزت عن أن تصل بنفسها إلى السلام، فجاءت الوثيقة لتُنظّم الوضع الاجتماعي على أسس صحيحة ولتُحقّق الأمن والسلام. وهذا عامل مهم من عوامل قبول الوثيقة لأنها دعتهم إلى الالتزام بقواعد قانونية تضع لكلّ ذي حق حقه بعد تحقق اعتراف الأطراف كافة بالوجود الفعلي والقانوني للأطراف الأخرى. ومن هذه الأطراف (يهود المدينة) ومشركيها ومسلميها.

والملفت أن الوثيقة لم تجعل اليهود ذميين ولم تأمرهم بإعطاء الجزية لأي سلطة، ولم تعامل العرب المشركين على أنهم مطالبون بالإسلام أو القتل، إنما اعتبرتهم معاهدين لقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ

(1) محمد حميد الله الحيدر آبادي، **الوثائق السياسية والإدارية**.

ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[1]، وإن كان المتحفظون يرون أن فرض الجزية جاء في السنة التاسعة.

المطلب الثالث: المعطيات السياسية لوثيقة المدينة

من خلال التدقيق في وثيقة المدينة ظهرت لنا المعطيات الآتية:

1 ـ أسست الوثيقة دولة مدنية في واقع لم يكن يعرف الدولة، بعناصرها الأربعة: «المواطنين، الإقليم، الحكومة، والقانون». فكانت الوثيقة دستورًا أنموذجيًا لدولة متميزة في جزيرة العرب.

2 ـ أسست الوثيقة مفهوم «الأمة»، وهي المجموعة البشرية التي ترتبط برباط عقدي ـ فكري، فكان الأنصار من قبائل شتّى، والمهاجرون الذين هم من قبائل شتّى يشكلون مجتمعًا متميزًا أطلق عليهم «الأمة» رغم اختلاف أعراقهم بما يترتب على ذلك من أبعاد سياسية وآثار حقوقية وانعكاسات على التكوينين السياسي والاجتماعي[2].

فقد جاء في الصحيفة أن المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمة من دون الناس[3].

كما أسست مفهوم «الدستور» وهو المدونة القانونية العليا التي توضح الحقوق والحريات والمسؤوليات للحاكم والمحكوم، وأسست لآليات إعمال الدستور بعد التوقيع عليها من جهة أطرافها بعد المشاورات والمباحثات. جاء في الصحيفة: إن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن

---

(1) سورة التوبة: الآية 4.

(2) عبد الأمير زاهد، **السيادة في الفكر الإسلامي**، مجلة المنهاج، بيروت، العدد61، 2011.

(3) انظر: **صحيفة المدينة**، البندان 1 ـ 2.

دون مؤمن إلّا على سواء وعدل بينهم، وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد (ص)[1].

وتؤسس الوثيقة مفهوم «التعايش السلمي» بعد إنهاء حالة النزاعات المسلحة طويلة الأمد بين أصحاب الاعتقادات المختلفة والأصول المتعددة أو المتباينة أو المتضادة، وبذلك تسقط الوثيقة استغلال العقائد بوصفها محركات للصراع لأنها إذا أصبحت محركات صراع فإنها ستنتج صراعات مركبة وطويلة[2].

3 ـ كان بالإمكان أن يتطور الوضع الاجتماعي والسياسي في يثرب لتتشكل دولة طوائف إلّا أن الوثيقة وضعت الأساس لقيام الدولة المركزية بدل دول الطوائف، لذلك نصت على خضوع الجميع لمرجعية الدولة التي أُنيط بها إقامة العدل وتنظيم القضاء، وبذلك تنقل الوثيقة الولاء من الطائفة إلى الدولة. ونصت الوثيقة أنه عند اختلاف السلطات الثلاث فإن قيادة الدولة (رئيس الدولة) هو الفصل فيها[3].

جاء في الوثيقة: إن الاختلاف مردود إلى الله ورسوله وما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره[4].

4 ـ أسست الوثيقة بعد تحقيق سياسات الاندماج المجتمعي لمفهوم

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

(2) عبد الأمير زاهد، **السيادة في الفكر الإسلامي**.

(3) انظر: عبد الرحمن بن عبد الله، **نبي الرحمة**، ص22؛ سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، ص52؛ خالد الحميدي، **نشوء الفكر السياسي الإسلامي**، ص59.

(4) انظر: وثيقة المدينة.

التكافل والتضامن، فأقرّت أن المهاجرين مسؤولون عن فداء أسراهم، ويدخل في عمومه أنهم متضامنون في تلبية الحاجات الأساسية المطلوبة من قِبَل أفرادهم والأنصار كذلك وكلّ تجمع قبلي مسؤول عن فداء أسراه. وبذلك توظف الوثيقة الرابطة القبلية للسلوك الإيجابي في المجال الاجتماعي دون السياسي[1]. فأمرت القبائل أن تتضامن لدفع الديات، وجميع المؤمنين يتضامنون لمساعدة الفقير الذي لا يملك أن يساهم في فداء أسير أو دفع دية قتيل، وبذلك تؤسس الوثيقة تلبية حاجة من كان عليه دين ولم تكن له عشيرة تُعينه على فداء أسيره. قالت الصحيفة: «يتعاقلون على ربعتهم كمعاقلهم الأولى»، فعلى المسلمين إعانته في فداء ذلك الأسير[2].

5 ـ اعتماد الوثيقة على العُرْفِ الاجتماعي المتبع وإقراره للمهاجرين؛ إذ أقرت الوثيقة المهاجرين من قريش على عاداتهم وسننهم الاجتماعية في الديات والدماء وكما قرره عبد المطلب، بينما لم تقرّ أعرافهم في المجال التجاري (الربا)، أو الأحوال الشخصية، وهذا يعني أن الدستور ليس بالضرورة أن يكون متسقًا مع ما يجده من سلوكيات سائدة، وليس بالضرورة أن يكون متقدّمًا زمنًا ووعيًا على مجتمعه، فانتهجت الوثيقة مسلكًا وسطًا[3].

6 ـ قررت الوثيقة أن مسؤولية دفع الظلم والإجحاف والاعتداء على الحقوق والحريات مسؤولية الجميع ولا تختص بمن وقع عليه، جاء في الوثيقة أن المسؤولية تقع على الجميع فالمؤمنون بعضهم موالي بعض

(1) إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية** ج2، ص319.

(2) أحمد شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي**، ج1، ص286.

(3) محمد رأفت سعيد، «**السلم والحرب**» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 7، ص1826.

والكل على من بغى أو ظلم أو ارتكب إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا وإن أيديهم عليه جميعًا ولو كان ولد أحدهم، مع ما لهذا المبدإ من آثار على البنية الاجتماعية وعلى نوع القرار السياسي، بل عموم الموقف السياسي وطرق تعاطي الحكام مع مسألة الظلم بحيث يقر مبدأً قد يمس سلطته، زيادة على ما لهذا من تأثير روحي ونفسي على الأمة، بحيث تقرر الوثيقة أن على الجميع ملاحقة القاتل أيًا كان، جاء في الصحيفة: «ولا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم».

7 ـ أعطت الوثيقة لكلّ مسلم حق إجارة غير المواطن في دولة المدينة، أي منحه تأشيرة الدخول والإقامة الآمنة فيها متى تُؤكِّد من خلو نواياه من الإساءة للتجربة الجديدة، شرط أن لا يجاري كافرًا مطلوب للمسلمين من قبل شخص من الموقعين على الوثيقة، جاء في الوثيقة: «إن ذمة الله واحدة ليجير عليهم أدناهم».

8 ـ قلبت الوثيقة الموازين السياسية، فقد كان اليهود في يثرب وحدهم ـ دون غيرهم ـ أصحاب الامتيازات، وأن كل قرار يجب أن يصدر عنهم ومنهم وإليهم فهم الحكام على الناس، والناس محكومون، لأنهم بالأصل قد خلقوا لخدمتهم كما يعتقدون، في حين جعلتهم الوثيقة مواطنين يتساوون مع غيرهم بالحقوق والواجبات ويخضعون للحكومة المركزية بحيث لا يخرج أحد إلّا بإذن رسول اللّه (ص). فقد جاء بالصحيفة بعد أن يعدد طوائف اليهود أنه لا يخرج منهم أحد إلّا بإذن محمد (ص) وهذا يعني من جهتهم اعترافًا رسميًا بالسلطة[1].

---

(1) محمد مهر علي، **الاهتمام بالسيرة النبوية**، ص15؛ انظر: وليام مونتغمري وات، **محمد في المدينة**، ص180.

9 ـ إن المفاهيم السياسية والعقدية التي أقرتها الوثيقة هي خيارات المجتمع وتفضيلاته، لذلك لا ينصر المسلمون ولا غيرهم من الموقعين على الوثيقة من أحدث وابتدع خلافًا لتفضيلات المدينة؛ بل يجب مقاومة ما يفسد الخيار المجتمعي للأفكار والمفاهيم بطرق غير علمية ولا برهانية.

المطلب الرابع: المعطيات القانونية للوثيقة

1 ـ أسست الوثيقة لقانونية سلطة الدولة.

2 ـ أسست الوثيقة لمبدإ جواز الانضمام للوثيقة بعد إبرامها.

3 ـ أسست الوثيقة الوظيفة القانونية للدولة وهي: إقامة العدل والأمن وتولي مهمة القضاء، والضمان، وحقوق الإنسان.

4 ـ منعت الدولة الطوائف والمكونات والتجمعات ومراكز القوى من التدخل في صلاحيات الدولة المركزية وتعطيل القانون.

5 ـ حددت الوثيقة شخصية العقوبة فقد جاء فيها: «إنه لم يأثم امرؤ بحليفه».

6 ـ وضعت الوثيقة الأساس القانوني للأقليات من جهة الحقوق والالتزامات داخل منظومة المواطنة.

7 ـ ورد في الوثيقة أن للمواطن مجموعة حقوق منها: حق الحياة، وحق الملكية، وحق الأمن وحرمة المسكن، والحق في الإجارة والضمان.

8 ـ ألزمت الوثيقة بالاحترام القانوني لعقائد الغير، وعدم الإكراه في فرض المعتقدات وضرورة التناصح بين مكونات الأمة.

9 ـ وضعت الوثيقة الأساس القانوني للمواطنة.

10 ـ جعلت الوثيقة المرجع عند اختلاف السلطات الثلاث رئيس الدولة بوصفه نبيًا مرسلاً من عند اللّه.

11 ـ طبقت الوثيقة قانونيًا المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات.

12 ـ أسست الوثيقة لمبدإ عدم جواز إبرام الصلح المنفرد مع العدوّ.

قضايا فيها جدل فقهي

المسألة الأولى:

تبنت الوثيقة أن لا يقتل مسلم بكافر، وتأسس على هذا المبدإ بعد ذلك حتى يومنا هذا حكم فقهي أن لا قصاص بين المسلم والكافر عند جمهور الفقهاء؛ حيث تبنى أغلب فقهاء المذاهب الإسلامية أن المسلم إذا قتل كافرًا فلا يُقاد به، إلاّ ما عُرف عن الحنفية من أن مواطني الدولة الإسلامية (المسلم-والكتابي) هم سواء في حرمة إزهاق الأرواح وترتب القصاص على جميع القتله بشكل متساوٍ.

المسألة الثانية:

نتج عن الوثيقة: اعتراف اليهود والمشركين والمنافقين بأن المؤمنين أحسن هديًا وأقوم؛ فقد نصت في البند (20) أن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه.

المسألة الثالثة:

أعطت الوثيقة للمسلمين حق استرجاع أموالهم التي صادرها المشركون من قريش في مكة بعد هجرتهم، ليس لأنهم مشركون؛ بل لأنهم معتدون على ممتلكاتهم؛ فجاء في البند (20) أنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفسًا ولا يحول دونه على مؤمن.

والدليل على ذلك أن من أطراف الوثيقة (عرب مشركون)، فلو كانت الوثيقة تُقرر مصادرة أموال المشركين مطلقًا لم يدخلوا فيها، فلما وقعوا عليها وخضعوا لها فهذا إنما لأن هذا البند لا يعنيهم. وبذلك تتأسس حرمة الاعتداء على أموال الغير مطلقًا.

الخاتمة

ظهر من خلال البحث:

1 ـ أن الوثيقة يمكن جمع بنودها من أحاديث متفرقة صحيحة الصدور مبثوثة في كتب الحديث. وإزاء من يُشكّك في صدورها فإن حشدًا من الأسانيد ومجموعة من مدونات علم الحديث قد ذكروا الصحيفة.

2 ـ يلاحظ أن هذه الوثيقة لم يهتم بشأنها المؤرخون وأهملوا دراستها.

3 ـ ثمة من يرى أنها وثيقتان الأولى ـ بين المهاجرين والأنصار ـ ثم بينهم مجتمعين وبين اليهود. والراجح أنها وثيقة واحدة.

4 ـ يلاحظ أنها شُرّعت في وقت لم يكن فيه بيت مال للمسلمين.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد أبو زيد، **السيرة النبوية**.

2 ـ أحمد بن حنبل، **المسند**.

3 ـ أحمد بن علي (أبو يعلى الموصلي)، **المسند**.

4 ـ أحمد بن علي بن حجر، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**.

5 ـ أحمد شلبي، **موسوعة التاريخ الإسلامي**.

6 ـ إسماعيل بن حسين البيهقي، **السنن الكبرى**.

7 ـ إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**.

8 ـ إسماعيل بن كثير، **السيرة**.

9 ـ أكرم ضياء العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**.

10 ـ إياد العنبر، **الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي**.

11 ـ جاسم العيساوي، **الوثيقة النبوية**.

12 ـ جعفر سبحاني، **السيرة النبوية**.

13 ـ جعفر مرتضى، **الصحيح من السيرة**.

14 ـ حسين الديار بكري، **تاريخ الخميس**.

15 ـ حميد بن مخلد (ابن زنجويه)، **الأموال**.

16 ـ حميد مسلم فرهود، **تنظيرات الإمام علي للدولة المدنية**.

17 ـ الحيدر آبادي، **الوثائق السياسية**.

18 ـ خالد الحميدي، **نشوء الفكر السياسي الإسلامي**.

19 ـ دائرة المعارف البريطانية.

20 ـ رشيد محمد إسحاق، **صحيفة المدينة**، دراسة حديثة رسالة ماجستير صادرة عن جامعة الملك سعود 1405هـ.

21 ـ سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**.

22 ـ سليمان الفهداوي، **الفقه السياسي للوثائق النبوية**.

23 ـ صالح أحمد العلي، **تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة**.

24 ـ صفي الرحمن المباركفوري، **الرحيق المختوم**.

25 ـ عبد الأمير زاهد، «**السيادة في الفكر الإسلامي**»، مجلة المنهاج، بيروت، العدد 61، 2011.

26 ـ عبد الرحمن بن عبد الله، **نبي الرحمة**.

27 ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**.

28 ـ علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**.

29 ـ علي نايف الشحود، **موسوعة الخطب والدروس**.

30 ـ فضل بن حسن الطبرسي، **إعلام الورى**.

31 ـ فضل بن حسن الطبرسي، **مجمع البيان**.

32 ـ قاسم بن سلام الهروي (أبو عبيد)، **الأموال**.

33 ـ قاسم بن سلام الهروي (أبو عبيد)، **غريب الحديث**.

34 ـ كيربيلي، تحقيق: ناجي عبد الجبار.

35 ـ مالك بن أنس، **الموطأ**.

36 ـ محمد بن أحمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**.

37 ـ محمد بن إسحاق، **سيرة ابن إسحاق**.

38 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**.

39 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**.

40 ـ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**.

41 ـ محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، **تحفة الأحوذي في شرح سنن الترمذي**.

42 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**.

43 ـ محمد حميد الله الحيدر آبادي، **الوثائق السياسية والإدارية**.

44 ـ محمد رأفت سعيد، «**السلم والحرب**»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 7، ص1826.

45 ـ محمد صالح السامرائي، **أثر التخطيط النبوي في بناء المجتمع المدني**.

46 ـ محمد علي الصلابي، **السيرة النبوية: عرض وقائع وتحليل أحداث**.

47 ـ محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**.

48 ـ محمد مهر علي، **الاهتمام بالسيرة النبوية**.

49 ـ منتصر حمادة، **نقد الحركات الإسلامية**.

50 ـ وليام مونتغمري وات، **محمد في المدينة**.

51 ـ يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**.

السياسة الجنائية في وثيقة المدينة

جمال إبراهيم الحيدري(*)

تُعَدُّ وثيقة المدينة إشراقة الإرث النبوي للحضارة والفكر الإنساني، وهي عبارة عن كتاب من النبي محمد بن عبد الله (ص) موجه إلى المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، على أنهم أمة واحدة من دون الناس.

وقد تضمنت الوثيقة (47) بندًا ذا أبعادٍ اجتماعية وسياسية ودينية وقانونية؛ إذ انطوت على استراتيجية سياسية، وفكر ديني مستوحى من السماء، وسياسة اجتماعية وسياسة قانونية. ولعلّ ما يهمنا هو البُعد القانوني (الدستوري ـ الدولي ـ الجنائي)، وبخاصة في المجال الجنائي، حيث جسدت الوثيقة في بعض بنودها ملامح السياسة الجنائية التي اعتمدها الرسول الكريم (ص) والتي نهجت على منوالها القوانين القديمة والحديثة والتي تضمنت أروع المبادئ الجنائية، حيث منها ذا طابع عام، ومنها خاص في مجال قانون العقوبات، وآخر في مجال الأصول الجزائية.

(*) عميد كلية القانون في جامعة بغداد.

المطلب الأول: المبادئ الجنائية العامة

تضمنت الوثيقة جملة من المبادئ الجنائية التي تتصف بالطابع العام ومنها مبدأ العدل والإنصاف، ومبدأ الدفاع الاجتماعي، ومبدأ عدم الثأر في الجروح غيلة، ومبدأ أن العقوبة شخصية، ومبدأ العفو والتسامح في العقوبة.

أولاً: مبدأ العدل والإنصاف

جسّدت الوثيقة هذا المبدأ في أكثر من بند، حيث أكد الرسول (ص) على المعروف والقسط بين المؤمنين، فجاء البند (3) من الوثيقة: «المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

وجاء في البند (4): «وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

وكذلك البند (5) حيث جاء فيه: «وبنو الحارث بنو الخزرج على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

أما البند (6) فقد جاء فيه: «وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

وجاء في البند (7): «وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

كذلك البند (8)، حيث جاء فيه: «وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون

معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

كما جاء في البند (9): «وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

كذلك البند (10) حيث جاء فيه: «وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

كما جاء في البند (11): «وبنو الأوْس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين».

ويتضح من البنود المذكورة أن الرسول الكريم محمدًا (ص) قد أكَّد على المعروف والقسط بين المؤمنين، تأكيدًا لما ورد في القرآن الكريم من آيات تأمر بالعدل والقسط والإنصاف[1]؛ إذ إن أهم سمة من سمات الشريعة الإسلامية في جانبها القضائي هو استنادها إلى قواعد العدل في كلِّ شيء ومحاربة الظلم ومنع الضرر في أُطر أخلاقية ملتزمة حدود الشرع وأهدافه[2].

ومن المسلمات أن مهمة القضاء تقوم على أساس العدل والإنصاف، لذلك جاءت المواثيق الدولية لتؤكد معايير العدل، وعلى خطاها جاءت

---

(1) قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ (سورة النساء: الآية 58).

(2) إبراهيم المشاهدي، **نافذة على القانون والقضاء**، شركة السندباد للطباعة المحدودة، 2002، ص105.

الدساتير مؤكدة مبدأ المساواة والعدل، ومنها الدستور العراقي لعام 2005؛ إذ جاءت المادة (5) منه لتبين أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته في محاكمة قانونية عادلة.

وعلى أساس ذلك أقرّت القوانين الجزائية الإجرائية ضمانات لتحقيق العدل في مراحل الدعوى الجزائية كافة.

ثانيًا: مبدأ الدفاع الاجتماعي

جاء البند (13) من الوثيقة ليجسّد مبدأ الدفاع الاجتماعي؛ إذ جاء فيه: «وأن المؤمنين المتقين [أيديهم] على [كل] من بغى منهم، أو ابتغى دسيعةَ [كبيرة] ظلمٍ، أو إثمًا، أو عدوانًا، أو فسادًا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم».

كما إن البند (40) من الوثيقة يشير إلى أن: «الجار كالنفس غير مضار ولا آثم». فهذا البند يفيد أن الجار هو الشخص الذي يستجيرُ بك ويطلب منك أن تؤمنه على نفسه، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾[1]، فالجار حقوقه وحرمته كحقوق نفس من أجاره وحرمته، هذا في حال كون هذا الجار مظلومًا أو مقهورًا أو مضطهدًا، أما لو وقع منه ضرر لأحد من الناس أو ارتكب إثمًا أو جرمًا في حق أحد من الناس فلا يحلّ لأحد أن يُجيره، أو يُعاونه.

كما إن مضمون البند (37) من الصحيفة: «وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه

---

(1) سورة التوبة: الآية 6.

الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم، وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم»، يفيد أن على جميع الطوائف أن يتناصروا بينهم على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن من حق جميع طوائف هذه الصحيفة بعضهم على بعض أن يسود بينهم النصح والنصيحة وأن يكون البرّ بينهم حاجزًا مانعًا للإثم، وأنه لا يحل لأيٍّ منهم أن يرتكب إثمًا في حق حليفه، وأن عليهم جميعًا حق نصر المظلوم فيهم.

إن الدفاع الاجتماعي ظهر كفكرةٍ حديثة في الفقه الجنائي بعد ظهور المدارس الفكرية التي تبنّت فلسفات معينة قائمة على أُسس معينة وتسعى إلى أهداف معينة في المجال الجنائي بصورة عامة، وفي مجال العقوبة بصورة خاصة.

فمبدأ الدفاع الاجتماعي ينطلق من فكرة أن الجريمة هي فعلٌ مضاد للمجتمع، وبذلك فخطورتها تعمُّ المجتمع، وعلى هذا الأساس يقع على المجتمع بأجمعه واجب التصدي لها دفاعًا عن قِيَمه ومبادئه ومُثله وأمنه وسلامته. وهذا ما جسدته الوثيقة بنصها على أن أيدي المؤمنين جميعًا على الباغي أو الإثم أو المعتدي أو المفسد.

إن تعبير الدفاع الاجتماعي ليس جديدًا على الفكر الجنائي[1]، ولذلك ذهب أنصار المدرسة الجديدة في الدفاع الاجتماعي إلى إضافة كلمة «الحديث» تمييزًا لأحكام عن سابقتها، وهذا الوصف الجديد يُمثّل اتجاهًا فكريًا جديدًا يرسم سياسة جنائية على أسس حديثة، أنصار

(1) نادى بالدفاع الاجتماعي كلٌ من الفلاسفة «أرسطو، فولتير، هوارد، مونتسكيو»، وأعلنه بيكاريا ضد ظاهرة الجريمة، كما أعلنته المدرسة الوضعية ضدّ الجاني وخطورته.

المدرسة هذه بذلك أدخلت تعديلات أساسية على مبادئ جنائية مستقرة[1]، وهذه المدرسة تُعرف السياسة الجنائية بأنها: «فن مكافحة الإجرام بالوسائل الملائمة لذلك» وترى أن يحمل المجتمع العبء الأكبر في إعمال هذه السياسة وإن كان الجاني يحمل بدوره عبئًا فيها لا يجوز التقليل من أهميته[2].

إذًا تهدف المدرسة هذه إلى إرساء أُسس سياسة جنائية تدخل في اعتبارها حماية المجتمع وإصلاح المذنب وتأهيله[3].

فالدفاع الاجتماعي يقصد به حماية المجتمع والفرد من الإجرام، حيث تتحقق حماية المجتمع بمواجهة الظروف التي من شأنها أن تُغري بالإقدام على الجريمة والقضاء على تأثيرها الضار. أما حماية الفرد الذي أجرم فتتحقق بتهذيبه ثم تأهيله.

وتأسيسًا على ذلك يتعيّن أن تقوم كلّ أساليب الدفاع الاجتماعي على احترام عميق للكرامة الإنسانية والحريات العامة[4].

والواقع أن مدرسة الدفاع الاجتماعي هذه إنما تحاول تأصيل الإصلاحات الحديثة في القانون الجنائي والمعاملة العقابية، وترسم خطوطًا عامة لتوجيه المشرعين، إذًا هي مجرد حركة إصلاح[5] تقوم

---

(1) ماهر عبد الشويش، **الأحكام العامة في قانون العقوبات**، دار الحكمة للطباعة والنشر، العراق، الموصل، 1990، ص13.

(2) Marc Ancel, **La defence Sociale Nouvelle**, 2eme edition, 1965.

(3) علي حسين الخلف وسلطان الشاوي، **المبادئ العامة في قانون العقوبات**، مطبعة الرسالة، الكويت، 1982، ص22 ـ 23.

(4) Marc Anvel, **Chronique de Defense Sociale, Revne de Science Criminal**, 1955, p 562.

(5) علي حسين الخلف وسلطان الشاوي، **المبادئ العامة في قانون العقوبات**، مصدر سابق، ص23.

على أسس عامة لعلّ أبرزها أن العقاب لا ولن يؤمن حماية المجتمع، إنما تؤمنها وسائل أخرى غير جنائية بالمعنى الدقيق ترمي إلى شلّ فعالية المذنب الإجرامية كأن يُحجز أو يُعزل أو يُصلح؛ لأن الهدف الأسمى الذي تضعه هذه المدرسة لسياستها الجنائية هو أن تُعيد الجاني إلى حظيرة الحياة الاجتماعية وأن تجعل منه عضوًا اجتماعيًا صالحًا.

ولكنَّ الدفاع الاجتماعي في الشريعة الإسلامية له بُعْدٌ شامل، وذلك أن الشريعة الغراء قد أرست دعائم نظام جنائي متكامل هدفه الأساس حماية الأسرة والمجتمع؛ حيث إن الأصول الثابتة في الفقه الإسلامي تُحيط الفرد المسلم بمجموعة واسعة من القواعد الدينية والخلقية والضبطية التي تدعوه إلى الابتعاد عن كلّ ما من شأنه أن يوقع به إلى هاوية الشهوة ورذائل الجسد وأهواء النفس الآمرة بالسوء. كما نجد أن هذا النظام القائم على أسمى القواعد وأنبلها التي تفضل على كلّ القوانين الوضعية، يهدف إلى الدفاع عن المجتمع ضدّ الجريمة، أي أنه يهدف إلى الدفاع الاجتماعي ضدّ الظاهرة الجرمية ويمكن إجمال أهم مظاهر الدفاع الاجتماعي في الشريعة الإسلامية بـ: «الخطيئة أساس المسؤولية الجزائية، واشتراط التحقيق في الدعوى قبل الحكم فيها، ودرء الحدود بالشبهات، ومشروعية الدليل»[1].

---

(1) انظر في ذلك: محمد أبو زهرة، **الجريمة والعقاب في الفقه الإسلامي**، دار الفكر العربي، ص427 ـ 428؛ أحمد الحصري، **الحدود والأشربة في الفقه الإسلامي**، مكتبة الأقصى، عمان، ص182؛ محمود نجيب حسني، **«مفهوم الدفاع الاجتماعي على الصعيد العربي ومظاهر الدفاع الاجتماعي في الشريعة الإسلامية»**، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد، **شرح فتح القدير للعاجز الفقير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 5، ص7.

ثالثًا: مبدأ عدم الثأر في الجروح غيلة

إن البند (36/ ب) من الوثيقة جاء ليجسد مبدأً مهمًا في نطاق الجروح ألا وهو أنه لا يحق لأحد من أهل الصحيفة أن يمنع أحدًا عن أخذ ثأره - أي قصاصه - ولو كان القصاص في جرح[1]؛ إذ جاء في البند المذكور: «وأنه لا يحجز على ثأر جرح».

والأبعد من ذلك ومن أجل ضمان سلامة الجسد، فإن الرسول الكريم (ص) قد حذَّر أنه من ينتقم ممّن جرحه على حين غفلة فيرد على نفسه وأهل بيته إلّا من ظلم في ذلك، أي من ينتقم سيقتصّ منه بنفسه وأهل بيته إلّا اذا كان قد ظلم، بمعنى أنه من يفتك بالرجل فتكًا أي انتهز منه غرة فقتله أو جرحه[2] فيحق عليه القصاص، وهذا ما جسّده البند المذكور بعبارة كلّ حين غفلة: «وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلاّ من ظلم».

إن هذا المبدأ يعكس اهتمام الشارع الإسلامي متجسدًا بفكر الرسول

---

(1) نهرو طنطاوي، **النظام المدني وزوال الديمقراطية**، الكتاب منشور على الرابط الآتي:
http://www.ouregypt.us/Bnehro/nehro69.html

وأيضًا: علي محمد الصلابي، **السيرة النبوية، عرض وقائع وتحليل الأحداث**، ط3، دار المعرفة، بيروت 2006م، ج1، ص324 - 325؛ مجموعة من المختصين من جامعة الأزهر وجامعة أم القرى (إعداد)، **موسوعة نظرة التعميم في مكارم أخلاق الرسول الكريم (ص)**، الإشراف العام: صالح بن عبد الله بن حميد وعبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن ملوح، ط7، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، 2010م، ج1، ص270 - 271؛ أكرم ضياء العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، ط6، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، 1994م، ص282 - 298.

(2) وقيل: «الفتك هو القتل أو الجرح مجاهرة، وكل من قتل رجلاً غارًا فهو فاتك». (انظر: محمد بن مكرم، **لسان العرب**، مادة فتك).

محمد (ص) بعدم ضرورة حالات الانتقام غيلة خاصة في المسائل البسيطة كالجروح، والأولى عدم الإقدام عليها، بل حتى عدم تبييت النية بخصوصها، والحكمة من ذلك واضحة تتجلى في حماية سلامة الجسد وحفظ الدماء ونبذ البغضاء والحقد والكراهية، والحدّ من حالات الثأر التي لا طائل منها غير الدمار والفوضى.

ومن الواضح أن الجروح هي أفعال تمسُّ في سلامة الجسم ويُراد بها كل قطع في الجسم أو تمزيق في الأنسجة ناشئ عن استعمال آلة حادة ويدخل في ذلك الرضوض والتسلخات والعض والكسر والحروق والجروح الداخلية[1].

وحكم الشارع الإسلامي في ما يخص الجروح هو الدية وليس القصاص مع اختلاف رأي الفقه الإسلامي بصدد حالات الجروح ومقادير الدية إزاءها[2]، ولكن الفقه الإسلامي أقرّ القصاص في الجناية على ما دون النفس وهي حالات: (إبانة الأطراف، وبقاء الجارحة مع ذهاب معناها، والشجاج وهي الجروح التي تصيب العظم أو تصيب الرأس). ولكن القصاص مقيد بشروط وهي: (التقابل بين الأعضاء، وألا تؤدي المقابلة إلى زيادة أو نقص، أي أن يكون التماثل ممكنًا، وأن تكون المنفعة التي فقدت تقابل المنفعة التي تزول بالقصاص). وعليه، إذا تعذر الاستيفاء من غير مجاوزة للحدّ ولم تمكن المماثلة فإنه لا يكون

---

(1) أحمد فتحي بهنسي، **الجرائم في الفقه الإسلامي: دراسة فقهية مقارنة**، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1959، ص193.

(2) في تفصيل ذلك انظر: المصدر نفسه، ص194 ـ 197؛ محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي**، دار المعارف القاهرة، ط 2، 1983م، ص243 ـ 244.

قصاصًا، وإنما تجب الدية أو الأرش على ما هو مُقرر في باب الديات[1].

ويتضح من ذلك أن الجروح لبساطتها كان حكمها في الشرع الإسلامي هو الديّة؛ لذلك كان خطاب النبي محمد (ص) بخصوصها هو عدم الانتقام ثأرًا في مجالها، والأولى هو التسامح والعفو حفاظًا على الأنفس والأجسام والأخوة بين المسلمين، ونلاحظ أنه حتى في القوانين الوضعية فإن جرائم الجروح تُعدّ من الجنح البسيطة فقرر لها المشرع عقوبة بسيطة مع اختلاف فيما إذا كانت عمدية أو غير عمدية؛ فالمادة (413/ 1) من قانون العقوبات العراقي المعدل رقم (111) لسنة 1969، نصت على عقوبة الحبس مدة لا تزيد على سنة وغرامة لا تزيد على مئة دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين إذا كان الأذى أو المرض قد نتج عن الجرح عمدًا.

في حين أن المادة (416) قد نصت على عقوبة الحبس مدة لا تزيد عن ستة أشهر وبغرامة لا تزيد على خمسين دينارًا[2] وبإحدى العقوبتين إذا كان الأذى أو المرض قد نتج عن إهمال أو رعونة أو عدم انتباه أو عدم احتياط أو عدم مراعاة القوانين والأنظمة والأوامر.

رابعًا: مبدأ أن العقوبة شخصية

جسّد هذا المبدأ البند (46) من الوثيقة حيث جاء فيه: «وإن البر دون الإثم لا يكسب إلّا على نفسه».

---

(1) أحمد الكبيسي ومحمد شلال حبيب، **المختصر في الفقه الجنائي الإسلامي**، مطبعة التعليم العالي في الموصل، ط1، 1989م، ص196 ـ 197.

(2) بخصوص مقادير الغرامة قد جرت عليها تعديلات عدة، انظر في ذلك: جمال إبراهيم الحيدري، **شرح أحكام القسم الخاص من قانون العقوبات**، بغداد، 2011م، ص81.

إن هذا المبدأ مهم جدًا حيث جسدته آيات قرآنية عدة منها قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[1] وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[2].

ويقصد بهذا المبدأ أن ألم العقوبة لا ينال إلّا شخص المحكوم عليه ـ فاعلًا أو شريكًا ـ فلا يمتد إلى غيره من أفراد أسرته أو أقاربه[3]، ولكن ليس خروجًا عن هذا المبدإ فيما إذا امتدت آثار العقوبة غير المباشرة إلى الغير، وذلك لأنه ما دامت العقوبة لم يحكم بها على غير الجاني فهي شخصية قانونًا رغم تلك الآثار التي تنجم عنها واقعيًا[4]. إن المبدأ المذكور يُعدّ من مقتضيات عدالة العقوبة حيث يقتضي أن ترضي العقوبة الشعور بالعدالة، وهي لا تكون كذلك إلّا إذا كانت متناسبة مع الجريمة[5] وتفرض بحق مرتكبها، وقد نصت على هذا المبدإ صراحة المادة (19/ ثامنًا) من الدستور العراقي لعام 2005؛ إذ جاءت بعبارة: «العقوبة شخصية».

على أن هذا المبدأ ترد عليه بعض الاستثناءات بمقتضى القانون القائم على أساس الخطإ المفترض وذلك لمصلحة يراها المشرع ضرورية، فيرتب المسؤولية الجزائية على شخص ليس هو مرتكبًا للجريمة مفترضًا وجود خطأ منه فيؤاخذ عليه كما هو الشأن في مسؤولية من يتسلم الحدث

(1) سورة المدثر: الآية 38.

(2) سورة الأنعام: الآية 164.

(3) جمال إبراهيم الحيدري، **علم العقاب الحديث**، بيت الحكمة، بغداد، 2009، ص77.

(4) انظر: المادة (75، أولاً) من قانون رعاية الأحداث رقم (76) لسنة 1983.

(5) محمود محمود مصطفى، **شرح قانون العقوبات: القسم العام**، 1974، ص542.

الجانح إذا ما ارتكب جريمة بعد التسلم[1]. وما تنص عليه المادة (81) من تحميل رئيس تحرير الجريدة أو المحرر المسؤول عن القسم الذي يحصل فيه النشر مسؤولية الجرائم التي تُرتكب بواسطتها.

المطلب الثاني: المبادئ الجنائية الخاصة

مضافًا إلى المبادئ العامة فإن وثيقة المدينة تضمنت مبادئ جنائية خاصة تجسدت في مجالين: **الأول: في** قانون العقوبات **والثاني: في** الأصول الجزائية.

الأول: المبادئ في قانون العقوبات

جاءت وثيقة المدينة بجملة مبادئ في مجال قانون العقوبات تمثلت بمبدإ عدم جواز القتل بدون وجه حق، ومبدإ التماثل في القصاص، ومبدإ عدم الدفاع عن الجاني، ومبدإ عدم جواز انتهاك الحرمة.

1 ـ مبدأ عدم جواز القتل بدون وجه حق

جاء البند (14) من الوثيقة ليجسّد مسألة مهمة ألا وهي عدم جواز قتل المؤمن بسبب كافر، فالأصل أنه لا يجوز القتل بدون وجه حق، فإن حصل فإنه يُعدّ جريمة عقوبتها القصاص، وبذلك فإذا كان القتل بسبب كافر فإنه يعد قتلاً بدون وجه حق.

كما لا يجوز الدفاع عن كافر ضدّ مؤمن، لأنه بمثابة دفاع عن غير حق مما يشكل جريمة. كما إن البند (21) من الوثيقة قد بيّن عقوبة قتل

---

(1) Walker ((Nagel)), **Crime and Punishment in Britain**, Revised edition, Edinburgh, c1969, p125 - 126.

المؤمن بغير حق، حيث جاء فيه: «وإنه من اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بيِّنة فإنه قود به إلّا أن يرضى ولي المقتول»، فكلمة اعتبط تدل على عدم الاستحقاق، أي من قتل مؤمنًا دون جناية أو سبب يوجب قتله، أي بغير استحقاق للقتل عن بيّنة[1] فإنه ـ أي القاتل ـ قود به، أي يقتل به إلّا إن رضي وعفا ولي المقتول عن القاتل، فلا يقتل ويخلى سبيله، وإلّا فإن المؤمنين كافة ملتزمون بتوقيع عقوبة القصاص على القاتل.

إن هذا المبدأ جسدته القوانين العقابية الوضعية من خلال حق الدفاع الشرعي حيث لا يجوز القتل في حالات الدفاع الشرعي إلّا في حالات معينة نصت عليها المادتان (43) و(44) من قانون العقوبات العراقية، وهي:

- فعل يتخوف منه حدوث موت أو جروح بالغة.
- مواقعة امرأة أو اللواطة بها أو بذكر كرهًا.
- خطف إنسان.
- الحريق عمدًا.
- جنايات السرقة.
- الدخول ليلاً إلى منزل مسكون أو إلى أحد ملحقاته[2].

---

(1) البينة: هي الدليل من اعتراف أو شهود أو غيره.

(2) في تفصيل ذلك انظر: فخري عبد الرزاق الحديثي، **شرح قانون العقوبات**، القسم العام، مطبعة أوفيست الزمان، بغداد، 1992، ص158 ـ 160؛ السعيد مصطفى السعيد، **الأحكام العامة في قانون العقوبات**، 1952م، ص189؛ علي حسين الخلف وسلطان الشاوي، **المبادئ العامة في قانون العقوبات**، مصدر سابق، ص276 ـ 280؛ علي أحمد راشد، **مبادئ القانون الجنائي**، ج1، ص585؛ ماهر عبد الشويش، **الأحكام العامة في قانون العقوبات**، مصدر سابق، ص356 ـ 360.

وبناء على ذلك، فإن حصل القتل لسبب آخر غير تلك الحالات فإنه يُعدّ قتلاً بغير حق ومن ثم يُشكّل جريمة يعاقب عليها القانون على وفق المادة (405) من القانون نفسه.

2 ـ مبدأ التماثل في القصاص

إن البند (36/ب) من الوثيقة جاء ليجسّد مبدأ مهمًا في مجال الجنايات وحدودها وهو أنه لا يجوز التجاوز في إنزال القصاص وإنما التماثل فيه على حسب المبدإ القرآني: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[2]، وإن حصل التجاوز فإنه يُعدّ المتجاوز آثمًا.

وهذا المبدأ جسدته القوانين العقابية الوضعية ومنها قانون العقوبات العراقي تحت مسمى: «تجاوز الدفاع الشرعي»؛ حيث نصت المادة (45) على أنه: «لا يبيح حق الدفاع الشرعي إحداث ضرر أشد مما يستلزمه هذا الدفاع، وإذا تجاوز المدافع عمدًا أو إهمالاً حدود هذا الحق أو اعتقد خطأً أنّه في حالة دفاع شرعي فإنه يكون مسؤولًا عن الجريمة التي ارتكبها»[3].

فعلى مقتضى هذا النص، يكون المدافع مسؤولًا عن الجريمة التي

---

(1) سورة المائدة: الآية 45.

(2) سورة البقرة: الآية 194.

(3) فخري عبد الرزاق الحديثي، **شرح قانون العقوبات: القسم العام**، مصدر سابق، ص173 ـ 176؛ علي حسين الخلف وسلطان الشاوي، **المبادئ العامة في قانون العقوبات**، مصدر سابق، ص282 ـ 283.

وقعت، أي أن فعله لا يُعدّ مباحًا، ولكن المشرع العراقي اعتبر حالة تجاوز الدفاع الشرعي ظرفًا قضائيًا مخفّفًا؛ إذ أجاز للمحكمة أن تستبدل العقوبة المقررة أصلاً بعقوبة أخرى أخف، أي أن الأمر متروك لتقدير المحكمة فلها أن تُخفّف العقوبة ولها أن تحكم بالعقوبة المقررة للجريمة أصلاً دون تخفيفها[1].

3 ـ مبدأ عدم الدفاع عن الجاني

إن البند (22) من الوثيقة قد جسّد مبدأ عدم جواز نصرة المجرم أي الدفاع عنه وإلاّ فعليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة؛ حيث جاء فيه: «وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا ـ أي مجرمًا ـ ، وإن من نصره فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل». وهذا الأمر يقارب ما جسدته القوانين العقابية الوضعية في مجال أسباب الإباحة ـ أي التبرير ـ؛ حيث إنه بمقتضى القواعد العامة لهذه الأسباب لا يجوز للشخص مصدر الخطر استعمال حق الدفاع الشرعي، ومن باب أولى لا يجوز لأي شخص الدفاع عن هذا الشخص مصدر الخطر بحجة ردّ الخطر في حالة دفاع المعتدى عليه عن نفسه، وإلّا اعتبر فعله جريمة[2]، ودليل ذلك أن المادة (42) من قانون العقوبات العراقي تقضي بأن يواجه المدافع خطرًا حالًا من جريمة على النفس أو على المال، ويشترط في ذلك أن لا يكون المدافع هو مصدر الخطر وإلّا سقط حقه في الدفاع.

---

(1) فخري عبد الرزاق الحديثي، **شرح قانون العقوبات: القسم العام**، مصدر سابق، ص361 ـ 362.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص158.

4 ـ مبدأ عدم إيواء المجرم

إن البند (22) من الوثيقة قد جسد مبدأ عدم إيواء المجرم وإلّا فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، والحكمة من إيراد هذا البند هي عدم التشجيع على الإجرام ومساعدة المجرمين ومطالبة المسلمين بالتعاون ضد الإجرام وبخلافه ستكون العاقبة عاقبة سوء متمثلة بلعنة الله وغضبه يوم القيامة، وقد جرم المشرع العراقي هذه الحالة في المادة (273) التي نصت على حالة إخفاء شخص فرّ أو إيوائه بعد القبض عليه أو صدر بحقه أمر بالقاء القبض أو كان متهمًا في جناية أو جنحة أو محكومًا عليه.

فهذا يعني أن المشرع قد جرم حالة إخفاء المجرمين أو إيوائهم وقرر لها عقوبة تتراوح ما بين الحبس والسجن مدة لا تزيد على سبع سنوات.

5 ـ مبدأ عدم جواز انتهاك الحرمة

إن البند (41) من الوثيقة قد جسّد مبدأ عدم التعرض أو التقرب لحرمة إلّا بإذن أهلها وهذا الأمر جاء مصداقًا لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ﴾[1]. والحكمة من إيراد هذا البند هي عدم التجاوز على خصوصيات المسلمين وتوفير الأمان لهم والحفاظ على كرامة الإنسان وشرفه، وهذا المبدأ جسّدته القوانين العقابية الوضعية ومنها قانون العقوبات العراقي تحت مسمى: «انتهاك حرمة المساكن وملك الغير»[2]. حيث نصت المادة

---

(1) سورة النور: الآية 27.

(2) أكد ذلك الدستور العراقي لعام 2005؛ إذ نصت المادة (17، ثانيًا) منه على أن: «حرمة المساكن مصونة، ولا يجوز دخولها أو تفتيشها أو التعرض لها إلا بقرار قضائي ووفقًا للقانون».

(428) منه حالة دخول محل مسكون أو مُعدّ للسكن أو أحد ملحقاته وكان على ذلك بدون رضا صاحبه وفي غير الأحوال التي يرخص فيها القانون ذلك، وكذلك من وجد في محل مما ذكر متخفيًا عن أعين من له حق في إخراجه منه، وكذلك من دخل محلاً مما ذكر بوجه مشروع وبقي فيه على غير إرادة من له الحق في إخراجه منه.

علمًا أن المشرع قد شدّد عقوبة هذه الجريمة في حالات نصت عليها المادتان (428 و429).

الثاني: المبادئ في الأصول الجزائية

جاءت وثيقة المدينة بمبدأين مهمين في الأصول الجزائية وهما: مبدأ التنازل، ومبدأ الصلح.

1 ـ مبدأ التنازل

جسّد البند (36/ب) من الوثيقة مبدأً مهمًا ألا وهو التنازل في موضوع القصاص؛ إذ إن الله تعالى يفضل ويستحسن التنازل دون الانتقام خاصة في مسائل الجروح مصداقًا لذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾[1]. والحكمة من ذلك هي أن تسود ثقافة العفو والتسامح والمودة بين المسلمين وتنقية الأجواء بينهم والحيلولة دون تطور الحال إلى الانتقام والفوضى مما ينعكس على أمن المجتمع وأمانه، وهذا المبدأ جسدته القوانين الجزائية حيث جاء قانون أصول المحاكمات الجزائية لينص على التنازل في المادة (9) منه سواء أكان التنازل عن الحق الجزائي أم عن الحق المدني حيث يحق لمن قدم

---

(1) سورة المائدة: الآية 45.

شكوى أن يتنازل عنها، وإذا توفى من له حق تقديم الشكوى فلا ينتقل إلى ورثته حقه في تقديمها.

ويستتبع التنازل عن الشكوى تنازل المشتكي عن حقه الجزائي ولا يستتبع تنازله عن الحق المدني ما لم يصرح بذلك.

في حين أن التنازل عن الحق المدني لا يستتبع التنازل عن الحق الجزائي إلّا في الأحوال التي ينص عليها القانون أو إذا صرح المشتكي بذلك.

كما إن التنازل عن الشكوى أو عن الدعوى بالحق المدني يمنع من تجديد الحق المتنازل عنه أمام أي محكمة مدنية أو جزائية، ولكن تنازل المشتكي عن الشكوى يمنع المحكمة الجزائية من النظر في الدعوى المدنية ولكن لا يمنع المشتكي من مراجعة المحكمة المدنية للمطالبة بالحق المدني إلّا إذا صرح بتنازله عنه[1].

2 ـ مبدأ الصلح

جسد هذا المبدأ البند (21) من الوثيقة حيث إن الرسول الكريم محمداً (ص) وجه المسلمين بأن القتل بدون وجه حق حكمه القصاص إلّا إذا رضي ولي المقتول بالعقل[2]؛ حيث جاء في البند المذكور: «وإنه من اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بينة فإنه قود به إلّا أن يرضى ولي المقتول

---

(1) في تفصيل ذلك انظر: عبد الأمير العكيلي وسليم حربة، **أصول المحاكمات الجزائية**، شركة إياد للطباعة الفنية، بغداد، 1987م، ج1، ص40 ـ 42؛ سعيد حسب الله، **شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية**، دار الحكمة للطباعة والنشر، 1990م، ص60 ـ 62.

(2) العقل يعني الدية؛ وعقل القتيل يعقله عقلاً: وداه، وعقل عنه؛ أدى جناية، وذلك إذا لزمته دية فأعطاها عنه ينظر لسان العرب، مادة ((عقل)).

«بالعقل»، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلّا قيام عليه»، وهذا مصداق لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[1]، وقوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾[2].

يتضح من ذلك أن الرسول الكريم (ص) قد أخذ بالاعتبار مشروعية القتل، لذلك قرر له القصاص وآثر العفو من قبل ولي المقتول، والحكمة من ذلك هي أن تسود الرحمة والمودة بين المسلمين وينبذ الحقد والبغضاء والكراهية بينهم. ونلاحظ أن المشرع في القوانين الوضعية قد قرر لجريمة قتل العمد عقوبة شديدة تمثلت بالسجن المؤبد أو المؤقت كما في المادة (405) من قانون العقوبات العراقي، في حين قرر عقوبة بسيطة للقتل الخطأ حيث نصت المادة (411) منه على عقوبة الحبس والغرامة أو إحدى العقوبتين لجريمة القتل الخطأ، أي لجريمة القتل التي تقع نتيجة الإهمال أو عدم الانتباه أو الرعونة أو عدم الاحتياط أو مخالفة القوانين والأنظمة والتعليمات.

كما أجاز قانون أصول المحاكمات الجزائية في المادة (10) منه للمتضرر المطالبة بالحق المدني: «التعويض أمام المحكمة الجزائية أو أمام المحكمة المدنية».

وفي ما يخص الصلح، نجد أن قانون أصول المحاكمات الجزائية

(1) سورة البقرة: الآية 178.

(2) سورة النساء: الآية 92.

المعدل رقم (23) لسنة 1971 قد نصّ على الصلح في المادتين (194) و(198) منه حيث يقبل الصلح بقرار من قاضي التحقيق أو المحكمة إذا طلبه المجني عليه أو من يقوم مقامه قانونًا في الدعاوى التي يتوقف تحريكها على شكوى المجني عليه، فإذا كانت الجريمة المشار إليها في المادة (194) من الأصول يعاقَب عليها بالحبس مدة سنة فأقل أو بالغرامة فيقبل الصلح دون موافقة القاضي أو المحكمة.

أما إذا كانت الجريمة معاقبًا عليها بالحبس مدة تزيد على سنة فلا يقبل الصلح إلّا بموافقة القاضي أو المحكمة[1] (37).

الخاتمة

يتضح من ثنايا البحث أن وثيقة المدينة التي خطّها رسولنا الكريم محمد (ص) تُعدّ تأصيلاً للسياسة الجنائية بكلّ عناصرها العامة والخاصة التي تبنتها القوانين الجزائية الوضعية والفقه الجنائي؛ بل الأكثر من ذلك أن فيها من الشمولية والسعة والدقة في أحكامها بحيث أرست مبادئ العدل والإنصاف وضمان الحقوق والحريات؛ بل حتى حياة الناس وسلامة أجسادهم.

كما كرست مفاهيم التصالح والعفو والتسامح بين المؤمنين التي كان لها الدور في الحدّ من حالات الانتقام والثأر والفوضى وزرع روح المحبة والتآلف بينهم.

---

(1) في تفصيل ذلك انظر: سعيد حسب الله، **شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية**، مصدر سابق، ص87 ـ 89؛ سامي النصراوي، **دراسة في قانون أصول المحاكمات الجزائية**، ج1، مطبعة دار السلام، بغداد، 1978، ص175؛ عبد الأمير العكيلي وسليم حربة، **أصول المحاكمات الجزائية**، مصدر سابق، ص60.

كما ورسخت فكرة التضامن الاجتماعي بين الأفراد تجاه الجريمة والمجرمين، ورسخت أيضًا الحدود في استعمال الحقوق وعدم تجاوزها. فالوثيقة بحق تُعدّ دستورًا لحقوق الإنسان حيث تضمنت أبعادًا سياسية واجتماعية وقانونية ودينية ويمكن للفقيه والمشرع الوضعي أن يستلهم الأفكار والمبادئ التي تضمنتها بما يخدم النظام الاجتماعي بأكمله.

المصادر والمراجع

1 - إبراهيم المشاهدي، **نافذة على القانون والقضاء**، شركة السندباد للطباعة المحدودة، 2002.

2 - أحمد الحصري، **الحدود والأشربة في الفقه الإسلامي**، مكتبة الأقصى، عمان.

3 - أحمد الكبيسي ومحمد شلال حبيب، **المختصر في الفقه الجنائي الإسلامي**، مطبعة التعليم العالي في الموصل، ط1، 1989م.

4 - أحمد فتحي بهنسي، **الجرائم في الفقه الإسلامي: دراسة فقهيه مقارنة**، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1959.

5 - أكرم ضياء العمري، **السيرة النبوية الصحيحة**، ط6، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، 1994م.

6 - جمال إبراهيم الحيدري، **شرح أحكام القسم الخاص من قانون العقوبات**، بغداد، 2011م.

7 - جمال إبراهيم الحيدري، **علم العقاب الحديث**، بيت الحكمة، بغداد، 2009.

8 - سامي النصراوي، **دراسة في قانون أصول المحاكمات الجزائية**، ج1، مطبعة دار السلام، بغداد، 1978.

9 - سعيد حسب الله، **شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية**، دار الحكمة للطباعة والنشر، 1990م.

10 - السعيد مصطفى السعيد، **الأحكام العامة في قانون العقوبات**، 1952م.

11 - عبد الأمير العكيلي وسليم حربة، **أصول المحاكمات الجزائية**، شركة إياد للطباعة الفنية، بغداد، 1987م.

12 - علي أحمد راشد، **مبادئ القانون الجنائي**.

13 ـ علي حسين الخلف وسلطان الشاوي، **المبادئ العامة في قانون العقوبات**، مطبعة الرسالة، الكويت، 1982.

14 ـ علي محمد الصلابي، **السيرة النبوية، عرض وقائع وتحليل الأحداث**، ط3، دار المعرفة، بيروت 2006م.

15 ـ فخري عبد الرزاق الحديثي، **شرح قانون العقوبات: القسم العام**، مطبعة أوفيست الزمان، بغداد، 1992.

16 ـ كمال الدين محمد بن عبد الواحد، **شرح فتح القدير للعاجز الفقير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

17 ـ ماهر عبد الشويش، **الأحكام العامة في قانون العقوبات**، دار الحكمة للطباعة والنشر، العراق، الموصل، 1990.

18 ـ مجموعة من المختصين من جامعة الأزهر وجامعة أم القرى (إعداد)، **موسوعة نظرة التعميم في مكارم أخلاق الرسول الكريم (ص)**، الإشراف العام: صالح بن عبد الله بن حميد وعبد الرحمن بن ملوح، ط7، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، 2010م.

19 ـ محمد أبو زهرة، **الجريمة والعقاب في الفقه الإسلامي**، دار الفكر العربي.

20 ـ محمد بن مكرم، **لسان العرب**، مادة فتك.

21 ـ محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي**، دار المعارف القاهرة، ط 2، 1983م.

22 ـ محمود محمود مصطفى، **شرح قانون العقوبات: القسم العام**، 1974م.

23 ـ محمود نجيب حسني، **«مفهوم الدفاع الاجتماعي على الصعيد العربي ومظاهر الدفاع الاجتماعي في الشريعة الإسلامية»**، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي.

Marc Ancel, **La defence Sociale Nouvlle**, 2eme edition, 1965. - 24

Marc Anvel, **Chronique de Defense Sociale, Revue de Science Criminal**, 1955. - 25

Walker ((Nagel)), **Crime and Punishment in Britain**, Revised edition, Edin burgh, c1969. - 26

اليهود في وثيقة المدينة
بين المعاهدة والموادعة

زينب فاضل مرجان(*)
وحسن جاسم محمد(**)

المقدمة

تتحني الكلمات إجلالًا وإكبارًا عندما يكون الحديث عن نبي الرحمة محمد بن عبد الله (ص)، الذي قاد الإنسانية من الظلمات التي كانوا فيها إلى النور الذي جعلهم يتحسسون إنسانيتهم ويعيشونها.

ولعل الدستور الذي سنّه بعد مقدمه الشريف إلى المدينة المنورة والمعروف بوثيقة المدينة، لهو خير دليل على عبقرية هذا الرجل المسدد من الله سبحانه وتعالى ليرتقي بالبشرية مما كانوا فيه من الظلم والحيف الذي لحق بهم عبر السنين التي سبقت مبعثه إلى العالمين لتبدأ معه صفحة جديدة تنطق بكلّ معاني الإنسانية الحقة التي طالما حرموا منها بسبب ما اقترفه الناس من تجبر وتكبر على إخوانهم من الجنس البشري،

(*) جامعة بابل، كلية التربية.
(**) كلية الإمام الكاظم (ع).

فجاءت هذه الوثيقة لتضع النقاط على الحروف وتعطي لكلّ ذي حق حقه، وتفتح الطريق أمام التعايش السلمي لسكان هذه المدينة التي عانت الأمرَّين من الحروب والمؤامرات التي حاكها أصحاب الدسائس من اليهود.

وسيتناول البحث مقدم اليهود إلى المدينة، وموضع سكناهم فيها والفقرات التي شملتهم في هذه الوثيقة سواء ما عاهد عليه النبي (ص) من يهود الأوس والخزرج أم ما وادع عليه يهود بني إسرائيل من بني النضير وقريظة وقينقاع.

مقدم اليهود إلى المدينة

وطأ اليهود أرض المدينة أول مرة كمحاربين مبعوثين من لدن النبي موسى بن عمران (ع) بعد انتصاره على فرعون إلى الحجاز لنشر الديانة اليهودية بين الناس وأمرهم أن لا يتركوا بالغًا إلّا وخيّروه بين الإيمان بالله تعالى أو الموت، فنفذوا ما أمرو به، لكنهم تركوا ابن الملك الشاب الذي لفت انتباههم الجمال الذي كان عليه فرفضوا قتله وجاؤوا به معهم ليرى فيه موسى (ع) رأيه، وأثناء عودتهم التحق النبي موسى (ع) بالرفيق الأعلى فرفض قومهم هذه الفعلة التي عدوها معصية لأوامر النبي ومنعوهم أن يعودوا إلى الشام، فتوجهوا صوب الحجاز فكانت المدينة مستقرًا لهم[1]، ولحق بهم بنو الكاهن بن هارون (ع)[2] (وهم بنو النضير

(1) ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، دار إحياء التراث، 1979م، ج5، ص84.

(2) بنو الكاهن بن هارون: الكاهن بن هارون النبي (ع) ابن عمران. (انظر: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: صدقي جميل العطار، لا طبعة، دار الفكر، بيروت، 1995م، ج3، ص330).

وبنو قريظة وهدل[1] بعد تعرضهم للقتل من قبل الإمبراطور الروماني[2]. وقيل إن ثمة أسبابًا أخرى جعلتهم يسكنون المدينة ومنها أنهم ـ أي اليهود ـ قد استقروا في الشام حتى مجيء الروم إليها وقتلهم اليهود فيها فهربوا قاصدين الحجاز ولحق بهم جيش الروم حتى وصلوا ثمد[3]، دون أن يلحقوا باليهود وماتوا عطشًا فسميت ثمد الروم[4]. ورواية أخرى مفادها أن ملك الروم حينما استولى على الشام خطب من بني هارون وفي دينهم لا يزوجون النصارى، فهادنوه وأظهروا موافقتهم حتى تمكنوا من قتله والهرب باتجاه المدينة[5]. ورواية أخرى أنه لما هدم بخت نصر بيت المقدس وأجلى من أجلى وسبى من سبى من بني إسرائيل، لحق قوم منهم بالحجاز فنزلوا وادي القرى وتيماء ويثرب وكان فيها قوم من جُرْهم وبقية من العماليق اتخذوا النخل والزرع، فأقاموا معهم وخالطوهم فلم يزالوا يكثرون وتقل جرهم والعماليق حتى نفوهم عن يثرب واستولوا عليها[6]. ويقال إن علماء بني إسرائيل كانوا يجدون في التوراة صفات النبي (ص) وإنه سينزل في مدينة فيها نخل بين حرتين

---

(1) هدل: هم لا من بني قريظة ولا النضير نسبهم فوق ذلك. (انظر: عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، لا طبعة، مطبعة المدني، القاهرة، 1963م، ج3، ص719).

(2) ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، مصدر سابق، ج 5، ص84.

(3) ثمد: منطقة بين الشام والحجاز. (انظر: المصدر نفسه، ص84).

(4) المصدر نفسه، ص84.

(5) المصدر نفسه.

(6) يحيى بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، لا طبعة، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957م، ج1، ص16.

فجاؤوا من الشام يبحثون عن هذه المدينة حتى وصلوا تيماء فوجدوها تنطبق على ما لديهم من علامات فاستقروا فيها لكي يلحقوا بالدين الجديد[1]، وأصبح اليهود أسياد المدينة وملكهم يدعى فطيون. وبعد انهيار سدّ مأرب قصد الأوس والخزرج ابنا حارثة بن ثعلبة يثرب للسكن فيها بعد انهيار السد بعد قول عمرو بن عوف[2]: «من كان منكم يريد الراسيات في الوحل المطعمات في المحل المدركات بالدخل فليلحق بيثرب ذات النخل»[3]، فأصبحوا تحت رحمة الملك فطيون الذي أذاقهم سوء العذاب، وكان لهم فيه سنة أن لا تزوج فتاة منهم حتى يدخل بها هو أولًا إلى أن زوجت أخت لمالك بن العجلان بن زيد بن سالم الخزرجي، وعند مقدم يوم زواجها خرجت على قومها وهي كاشفة عن ساقيها وأخوها مالك يجلس بينهم، فعاب عليها هذا الفعل الذي حطّ من قيمته أمام قومه، لكنها بادرته بالقول: إنك تستهجن هذا الفعل ولا تستهجن فعل الملك فطيون بي ودخوله علي قبل زوجي! فاتفق مع أخته أن يدخل مع النساء اللاتي يدخلنها على الملك بعد أن يتخفى بزي النساء ويقوم بضربه بالسيف حتى الموت وفعلًا نفذ خطته وهرب إلى الشام لاجئًا عند ملكها وقصّ عليه فعل الملك اليهودي معهم وطلب العون

---

(1) أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع**، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ج3، ص349.

(2) أحمد بن إسحاق اليعقوبي، **التاريخ**، تحقيق: خليل المنصور، مطبعة ستارة، قم، 2008م، ج1، ص197.

(3) فضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1995م، ج8، ص211.

منه، فعاهده أن يخلّص الأوس والخزرج من تسلط اليهود عليهم وسار بجيش وأوهم اليهود أنه يريد اليمن، وعند وصوله قرب المدينة راسل الأوس والخزرج وأخبرهم بنيته الفتك باليهود على أن يبقى الأمر سرًا لكي لا يلجأ اليهود إلى حصونهم ويغلقوها عليهم، وأن يشيعوا أن وجهته اليمن، ثم بعث إلى وجوه اليهود كي يحضروا مأدبة أعدها لهم وأنه عازم على إكرامهم فجاءه كبارهم مع أهلهم وحاشيتهم فأدخلهم في خيام أُعدت لهم وقتلهم عن آخرهم لتصبح السيادة للأوس والخزرج في المدينة، وتفرق اليهود في المدينة ثم اتخذوا القصور والقلاع حتى مقدم النبي (ص)[1]، وهم في أوج قوتهم بعد تمكنهم من جمع الأموال وبناء القلاع الحصينة واتخاذهم الزراعة والصناعة موردًا لهم وإثارة الفتنة بين أبناء العم من الأوس والخزرج، ليدخلوا في دوامة الحرب والثأر التي لا تُبقي ولا تذر ليصبح هذا الأمر ـ أي تفرق أبناء العم ـ مصدر قوة لهم ما زالوا آمنين على أنفسهم وما زالت الحرب قائمة بينهم[2]. ودخل العديد من أبناء الأوس والخزرج الديانة اليهودية، إما عن قناعة بأنها ديانة التوحيد التي جاء بها نبي الله موسى (ع)[3]، أو عن طريق نذر بعض نساء القبيلتين اللواتي يفقدن أبناءهن عند الولادة أنهم إن لم يموتوا فسوف يجعلنهم يتهودون[4]. وقيل: إن ثمة أُناس من الأنصار كانوا مسترضعين

(1) علي بن أبي الكرم (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: مكتب التراث، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2009م، ج2، ص428.

(2) أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع**، مصدر سابق، ج3، ص349.

(3) أحمد بن إسحاق اليعقوبي، **التاريخ**، مصدر سابق، ج1، ص257؛ علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**، لا طبعة، دار المعرفة، بيروت، 1980م، ج2، ص267.

(4) أحمد بن إسحاق اليعقوبي، **التاريخ**، مصدر سابق، ج1، ص257.

في بني قريظة فثبتوا على دينهم. وهذه الأسباب سواء كانت منفردة أم مجتمعة هي التي أدّت إلى انتشار اليهودية بين أبناء الأنصار ودليل تهودهم عند جلاء بني النضير إلى أذرعات قال الأنصار لرسول الله (ص): إن أبناءنا وإخواننا معهم يا رسول الله فنزلت آية: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[1].

اليهود في الوثيقة

أدرك النبي (ص) الخطر الداهم الذي يُشكّله اليهود على دولة الإسلام الفتية في المدينة، لا سيّما أن تركيبتها السكانية المتكونة من مسلم مخلص متصلب في دينه، ويهودي حسود، ومشرك ضئيل لا يُشكّل خطرًا يذكر لأنه في آخر لحظات حياته، ومنافق يتحين الفرص للإيقاع بين المسلمين، فأصبح لزامًا أن يتعامل النبي (ص) بحذر مصحوب بصرامة مع اليهود لأنهم أخطر الفئات التي يجب أن يشعر تجاههم بالقلق والانزعاج من غوائلهم وحسدهم، لا سيّما أن الخلاف العقدي كان يسود على بقية الخلافات الأخرى، فهم أشد عداوة للذين آمنوا: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾[2]، وهم أصحاب القوة والجاه والثروة والسلاح ومثيري الفتنة بين المسلمين عبر إثارة الضغائن ومحاولة بثّ روح التفرقة بذكر الأيام الماضية لإعادة العصبية القبلية. وكان اليهود فريقين: بني قينقاع حلفاء للخزرج، وبني النضير وقريظة حلفاء للأوس، وعند نشوب النزاع بين القبيلتين يظاهر

---

(1) علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**، مصدر سابق، ج2، ص267.

(2) سورة المائدة: الآية 82.

كلّ فريق حلفاءه على إخوانه حتى يسفكوا دماء بعضهم بعضًا وبأيديهم ويبقى اليهود في موقف المتفرج الساخر من الطرفين[1]، ولكي يأمن خطرهم خصّص لهم العديد من الفقرات الخاصة بهم وأخرى يشتركون بها مع المهاجرين والأنصار، فشملت المعاهدة يهود المدينة من قبائل الخزرج من بني عوف وبني النجار وبني الحارث وبني ساعدة وبني جشم وبني ثعلبة وبني جفنة وبني الشطيبة، ثم ذكر يهود الأوس بالاسم وأن لهم مثل ما ليهود بني عوف[2]، ولم يذكر بالاسم يهود بني إسرائيل من بني قريظة والنضير وقينقاع، وربما كان السبب وراء هذا التصرف من قبل الرسول الأكرم (ص) هو أن يأمن من تهود من العرب أولًا، لأن لهم تأثيرًا كبيرًا في قبائلهم كونهم من أبنائهم ومتغلغلين في ما بينهم فيمكنهم إفساد ما أصلحه الإسلام في نفوس الأوس والخزرج عبر بثّ السموم التي طالما كانت الوقود الذي يغذي به اليهود الفتنة، ومن جانب آخر فإن أعداد من تهوّد من القبيلتين كان كبيرًا ولا يمكن إغفاله[3] كذلك ليكون هذا العهد مع من تهوّد من العرب وسيلة ضغط على يهود بني إسرائيل في المدينة لأنهم فقدوا قوة لا يُستهان بها كانت طوع أيديهم. ويمكن إجمال المواد التي شملت اليهود من قبائل الأنصار والتي عددها إحدى وثلاثين مادة بما يأتي:

---

(1) محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، بيروت، 1989م، ج1، ص326.

(2) إسماعيل بن عمر (ابن كثير)، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م، ج3، ص224 ـ 226.

(3) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، ط1، مطبعة دار الحديث، طهران، 1989م، ج3، ص49.

اليهود في المعاهدة

أراد الرسول الأكرم (ص) أن يُبيّن لليهود القاطنين في المدينة حسن نواياه اتجاههم فذكر في البند الأول قريش ويثرب ومن لحق بهم أنهم أمة من دون الناس[1]، وهذا تصريح واضح ومصداق على حسن النوايا تجاههم على أن يتبعوا المسلمين في ما سيحل فيهم من أحداث وأخطار مستقبلية.

ثم تلا ذلك الفقرات الخاصة بيهود الأوس والخزرج: «وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم»[2]، أي من أسلم منهم وتبع المسلمين في السلم والحرب فنصره واجب على المسلمين، وهم له أُسوة أي القدوة والمواساة والمشاركة في المعاش والرزق[3]، ولا يجوز لأحد أن يظلمهم أو ينصر عدوًا لهم مهما كان هذا العدو.

«وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين»[4]، فقد ألزم الرسول الأكرم (ص) اليهود بأن يؤدوا ما عليهم من نفقة الحرب إذا ما وقعت في المدينة؛ لأنهم جزء منها وعليهم تحمل النفقات مع المسلمين.

«وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلّا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلّا نفسه وأهل بيته»[5]، وهنا بدأ النبي (ص) بتفصيل يهود القبائل العربية من الأنصار مبتدئًا ببني عوف

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص348.
(2) المصدر نفسه، ص349.
(3) محمد بن أبي الكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، لا ط، أدب الحوزة، قم، 1985م، ج4، ص35.
(4) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص350.
(5) المصدر نفسه، ص350.

الذين تربطهم روابط اجتماعية حسنة مع المسلمين وهم من بطون الخزرج، وقوله (ص): «أمة مع المؤمنين» أي أن الصلح الذي وقع بينهم وبين المؤمنين جعلهم كجماعة منهم كلمتهم وأيديهم واحدة[1] وأعطاهم حرية الديانة هم ومواليهم إلّا من ظلم أو أثم فإنه لا يهلك إلّا نفسه وأهل بيته إذا كانوا على منهجه نفسه في الإثم والعدوان.

ثم أخذ بتعداد القبائل من الخزرج التي منحها (ص) الامتيازات نفسها التي منحت ليهود بني عوف وهي: بني النجار بن عمرو بن الخزرج[2]، ويهود بني الحارث بن الخزرج[3]، وبني ساعدة بن كعب بن الخزرج[4]، ويهود بني جشم بن الخزرج بن حارثة[5].

وعرّج على قبائل الأوس دون التفصيل في ذكر بطونها فقال (ص): «وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف»[6]. ويبدو أن اقتصاره على الأوس دون بطونها منبعه قلة من تهوّد منهم فأعادهم إلى قبيلتهم الأم.

وعاد بعدها إلى قبائل الخزرج من جديد فذكر (ص) بني ثعلبة بن عمرو وهم بطن من الخزرج[7]: «وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلّا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلّا نفسه وأهل بيته»[8].

---

(1) محمد بن أبي الكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج12، ص28.

(2) عمر رضا كحالة، **معجم قبائل العرب**، لا طبعة، دار العلم للملايين، بيروت ـ 1968م، ج2، ص766.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص228.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص496.

(5) عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ط1، دار الجنان، بيروت، 1988م، ج2، ص61.

(6) المصدر نفسه، ج1، ص228.

(7) عمر رضا كحالة، **معجم قبائل العرب**، مصدر سابق، ج1، ص143.

(8) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص350.

وذكر بطن جفنة على أنها من ثعلبة ولها ما ليهود بني ثعلبة رغم وجود من يقول إنها ليست بطنًا من ثعلبة لكنه (ص) ذكرها هكذا لأنها حليفة لبني ثعلبة[1].

«وإن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف»[2]. وقد وردت «بنو الشطيبة» في سيرة ابن هشام[3]، أما في الأموال فجاءت بنو شطبة، وفي البداية والنهاية «بنو شطنة»[4]، وهذه الاختلافات لا تلغي أن ثمة قبيلة وهي من الخزرج أيضًا فيها يهود قد جعلهم النبي (ص) ضمن المعاهدة التي تخللتها الوثيقة.

وعلى اليهود أن يفوا بما قطعوا على أنفسهم في هذه الوثيقة والالتزام به بفعل الخير وأن لا يلجأوا إلى الغدر أو فعل السيئات فقال (ص): «وأن البر دون الإثم»[5].

ثم تطرق إلى موالي بني ثعلبة فألزمهم بأسيادهم أنفسهم: «وإن موالي ثعلبة كأنفسهم»[6].

ويبدو أن النبي (ص) لم يرد أن يُعطي أي فرصة لليهود كي يغدروا؛ لمعرفته المسبقة بأفعالهم، فأراد أن لا يستغلوا مواليهم لينفذوا مآربهم

(1) عمر رضا كحالة، **معجم قبائل العرب**، مصدر سابق، ج1، ص197.
(2) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص350.
(3) المصدر نفسه، ص350.
(4) قاسم بن سلام أبو عبيد، **الأموال**، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 1989م، ص209؛ إسماعيل بن عمر (ابن كثير)، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج2، ص321.
(5) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص350.
(6) المصدر نفسه، ص350.

الخبيثة فقطع عليهم الطريق، ولكي يقطع الطريق تمامًا عليهم، أي جميع من تهود من قبائل الأنصار، أضاف إليهم بطانتهم أي من يحملون أسرارهم سواء من عوائلهم أم أصحابهم من قبائل الأنصار، حتى إن كانوا مشركين أو من خارج المدينة[1]، فقال (ص): «وإن بطانة يهود كأنفسهم».

وتجسيدًا لأفكاره التي من أجلها سنّ (ص) هذا الدستور، الذي مفاده أن يكرّس السلطة في المدينة بيده ويأمن غائلة اليهود، أراد أن يعدّ على اليهود أنفاسهم حتى في مسألة الخروج من المدينة أو الدخول إليها فيجب أن يعلم النبي (ص) فيها كما يجب أن يعلم بأي حدث جديد يؤدي إلى فسخ الأحلاف المقامة في ما بينهم، وكما ذكرتها الوثيقة فقال (ص): «وأن لا يخرج منهم أحد إلّا بإذن محمد (ص)»[2].

ومن أجل أن يعم الأمن والأمان في المدينة فعلى الجميع أن يلتزم بالقانون ومنهم اليهود لعلمه بغدرهم وعدم التزامهم بالمواثيق، فيجب أن يُعطى الحق لأهل المجني عليه أن يقتصوا أو يعفوا عن صاحب الفعل بقوله (ص): «وإنه لا ينحجز على ثار جرح»[3]، فالحجز بمعنى الفصل أو المنع وحجز ماله أي حبسه، وكلّ من ترك شيئًا فقد انحجز عنه فلا يكون الحجز إلّا لأهل المجني عليه الأقرب فالأقرب[4].

واشترط على اليهود أن لا يفتكوا به أو بأحد من المسلمين بقوله

---

(1) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، مصدر سابق، ج3، ص39.

(2) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص350.

(3) المصدر نفسه، ص350.

(4) محمد بن أبي الكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج12، ص28.

(ص): «وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلّا من ظلم»[1]. والفتك هنا هو أن يأمن الرجل لصاحبه فيقتله غدرًا وهو غافل، والاستثناء هنا يعطي الحق للمظلوم في محاولة الفتك به من قبل صاحبه سواء كان الخائن مسلمًا أم يهوديًا أن يفتك به جزاء خيانته للعهد[2]. وكأن النبي (ص) قد استعد لغدر اليهود، وأول من ذاق طعم الفتك هم بنو النضير الذين أرادوا أن يفتكوا بالنبي (ص) فجعلهم الله تعالى من الخاسرين.

وربما من العجالة أن نطبّق هذا الأمر على بني النضير لأنهم قد عوقبوا طبقًا للموادعة التي طلبوها من النبي (ص) والتي سنخوض في تفاصيلها في موضوع الموادعة كون المعاهدة تخص من تهوّد من قبائل الأنصار كما أسلفنا: «وأن الله على أبر هذا»[3]، أي أنه تعالى متعال عليهم ومطلع على من يطبق بنود هذه الوثيقة فيثني عليه ويُثيبه جراء التزامه بها أو من يريد الخروج عنها بالخيانة فيستحق العقوبة منه جلّ ذكره[4].

وعودًا على بدء فقد أعاد النبي (ص) تأكيده تحمل اليهود نفقاتهم الحربية عندما تتعرض المدينة للحرب بقوله (ص): «وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم»[5]، وربما جاءت هذه الفقرة لبيان أن على اليهود أن يخرجوا مع المسلمين عند تعرضهم للحرب وعليهم

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص350.
(2) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، مصدر سابق، ج3، ص40 ـ 41.
(3) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص350.
(4) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، مصدر سابق، ج3، ص43.
(5) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص350.

تحمل نفقات جيشهم كما يتحمل المسلمون نفقات جيشهم، والفقرة التي تلي هذه الفقرة تؤكد هذا المعنى: «وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه المدينة»[1].

ثم تلاها: «وأن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم»[2] ولعل هذا إلزام لليهود أن ينصروا وينصحوا المسلمين في حال توفر النصيحة لديهم وأن لا يبخلوا بها على المسلمين.

وتأكيدًا على دور أموال اليهود وإلزامهم بإنفاقها في حال تعرضت المدينة للحرب تكررت فقرة الإنفاق من قبلهم مع المسلمين ما داموا في حرب: «وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين»[3].

وأصبحت يثرب بموجب الوثيقة حرمًا آمنًا كما كانت مكة: «وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة»[4]. ولعل النبي (ص) أراد بهذه الفقرة أن تكون لمدينته قدسية تحفظ من خلالها الأرواح والأموال دون أن تمس بسوء.

ولكي يفهم اليهود أنهم لم يعودوا هم أصحاب الرأي فيها وتكريسًا لمسك السلطة بيدٍ من حديد في المدينة، أوجب النبي (ص) على أهل الوثيقة بما فيهم اليهود أن يرجعوا في كلّ أمورهم إليه لا سيّما التي تثير الخلاف بين أهل هذه الوثيقة كونه المفوض من قبل الله تعالى في حلّ

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص350.
(2) المصدر نفسه، ص350.
(3) المصدر نفسه، ص350.
(4) المصدر نفسه، ص350.

هذه الخلافات وتجسيدًا لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1].

ولكي يُضعف الأواصر ما بين اليهود ومشركي قريش كما يضعفها مع مشركي المدينة أو من تسول له نفسه من المنافقين أن يجير قريشيًا مشركًا؛ بل وحتى حلفاء قريش لم يكونوا بمنأى من فقرات الوثيقة فأوجب (ص) على الجميع عدم إجارتهم: «وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها»[2].

وأوجب على اليهود صلح حلفاء المسلمين كأحد الشروط الموضوعة عليهم، كما أقر على المسلمين أن يصالحوا حلفاء اليهود، إلّا إذا كان المسلمون في حرب من أجل الدين مع هذا الحليف، ولعلّ في هذا الأمر قوة مضافة للإسلام وأهله كونهم غير ملزمين بصلح من يقاتلهم من حلفاء اليهود، بينما اليهود يتوجب عليهم صلح حلفاء المسلمين مرغمين: «وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلّا من حارب في الدين»[3].

وعلى كلّ المتعاهدين في هذه الوثيقة أن يتحملوا حصتهم من الإنفاق سواء في الحرب أم في الصلح لما له من تأثيرٍ كبيرٍ في حفظ التوازن المالي والمعنوي لدى المسلمين وإرغام اليهود على تحمل النفقات المادية مع المؤمنين[4]: «على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم»[5].

---

(1) سورة النساء: الآية 88.

(2) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص351.

(3) المصدر نفسه، ص351.

(4) علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، مصدر سابق، ج3، ص49.

(5) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص351.

وعاد النبي (ص) ليفرد فقرة ليهود الأوس الذين نوهنا أن عدم ذكر بطونهم ربما كان لقلتهم لكنه رغم ذلك عاد وأكد عليهم وعلى مواليهم وعوائلهم أن يلتزموا بهذه الوثيقة وهي تكفل لهم الحقوق المنصوص عليها ليهود الخزرج من حرية الدين والأمن والعيش الكريم مقابل الالتزام بفقراتها، وأن عليهم العمل بالإحسان وعدم الانجرار وراء الغدر على أن يضمن لهم النبي (ص) أن لا يأخذ أحدهم بجريرة عمل اقترفه أحد أقربائه أو من أهله: «وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة وأن البرُّ دون الإثم لا يكسب كاسب إلّا على نفسه وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه»[1].

هذه هي فقرات الوثيقة التي تعاهد فيها النبي الأكرم (ص) مع يهود قبائل الأوس والخزرج والتي أدت إلى تحجيم دورهم ولو إلى حين حتى يقوى أساس الدولة الإسلامية الفتية ويشتد عودها وتبلغ من القوة بحيث تستطيع مواجهة الأعداء المتربصين بها من الداخل وهم اليهود ومشركو المدينة والمنافقون الذين دخلوا الإسلام ليأمنوا أنفسهم ثم يظهروا ما في قلوبهم، كما إنها هيأت الأرضية المناسبة للمسلمين من المهاجرين والأنصار في أن يتعرفوا على حقوقهم وواجباتهم.

اليهود في الموادعة

بعد أن رتب النبي (ص) البيت العربي بمكوناته مسلمين ويهود، وأصبحت بيده القوة والسطوة في المدينة ولم يبق فيها إلّا يهود بني إسرائيل الذين توجسوا الخيفة من هذه الخطوات التي أفقدتهم زمام

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص351.

المبادرة بعد أن كانت في أيديهم، جاء اليهود من بني قينقاع وقريظة والنضير إلى النبي (ص) معلنين طلب الصلح فوادعهم.

والموادعة مشتقة من المصالحة والمسالمة والمهادنة، وهي ترك القتال مدة من الزمن مع أهل الحرب بمال أو بدون مال وهي قابلة للنقض في حالة الإخلال بشروطها[1]، وثمة من يرى أن الموادعة جرت في الوقت نفسه الذي حصلت فيه المعاهدة مع يهود الأنصار كما يقول محمد بن إسحاق: «وكتب رسول الله (ص) كتابًا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم»[2]. ويتفق مع هذا الرأي ابن سيد الناس[3]، وصاحب السيرة الحلبية[4]، وربما كانت هذه الآراء صحيحة لعدم وجود فارق زمني بين المعاهدة والموادعة، فيهود بني إسرائيل أصبحوا في وضع لا يحسدون عليه فلجأوا إلى النبي (ص) ليوادعهم فكتب لهم لكل قبيلة كتابًا على انفراد اشترط فيه أن لا يعينوا على رسول الله (ص) بلسان ولا يد ولا بسلاح ولا بكراع[5] في سرٍّ وعلانية لا بليل ولا بنهار، وأن لا يعينوا على أحد من أصحاب رسول الله (ص) بلسان ولا يد ولا بسلاح ولا بكراع في السرّ والعلانية لا بليل ولا بنهار، والله بذلك عليهم شهيد، فإن فعلوا ذلك فرسول الله (ص) في حلٍّ من سفك دمائهم وسبي

(1) محمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1958م، ج4، ص260.

(2) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص349.

(3) محمد بن محمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، طبعة جديدة مصححة، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1986م، ج1، ص260.

(4) علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**، مصدر سابق، ج2، ص291.

(5) الكراع: السلاح. وقيل هو اسم يجمع السلاح والخيل. (انظر: محمد بن أبي الكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج8، ص307).

ذراريهم ونسائهم وأخذ أموالهم[1]، وهذه الشروط التي أقرّ بها يهود بني إسرائيل قد حددت حركتهم وقلّلت من دسائسهم ضدّ النبي (ص)، فهم ملزمون أن لا يتفوهوا بأسرار المدينة إلى أحدٍ من أعدائها ولا يُساندونه بقواهم البشرية أو آلتهم الحربية من خيلٍ وسلاحٍ لا في السرّ أو العلن بالليل أو بالنهار، فصدق حدس النبي (ص) فيهم، فهم أهل غدر ودسائس فسرعان ما نقضوا العهد الذي بينهم وبين النبي (ص) لأسباب دينية تمثلت بعدم استعداد اليهود لقبول الرسالة الإسلامية رغم معرفتهم المسبقة بنبوة المصطفى (ص) لما يحملونه من حسدٍ وحقدٍ على الإسلام ونبيه (ص)، وأسباب سياسية تمثلت بالتعاون بينهم وبين أعداء الإسلام من مشركي مكة، فكان أول الناقضين بنو قينقاع الذين اغتموا من نصر المسلمين في بدر فبان حقدهم وحسدهم، ما حدا بالنبي (ص) أن ينفيهم من ديارهم تاركين أموالهم وسلاحهم من ورائهم[2]، وأجلى بني النضير بعد خيانتهم العهد ومحاولتهم اغتياله (ص) فحاصرهم حتى طلبوا الجلاء على أن لهم ما حملته الإبل دون السلاح[3]، ولحق بهم بالغدر والخيانة بنو قريظة فحاصرهم النبي (ص) وأنزلهم على حكم سعد بن معاذ الذي حكم بقتل المقاتلة وسبي الذرية وأخذ الأموال[4].

وهكذا ومن خلال هذه البنود استطاع النبي محمد (ص) أن يأمن جانب اليهود ولو إلى حين حتى يقوى الإسلام ويستطيع أن يتصدى لغدرهم ودسائسهم، فهو قد أعطاهم حقوقًا كما للمسلمين في العيش

(1) فضل بن الحسن الطبرسي، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، مطبعة ستارة، قم، 1987م، ج1، ص157.

(2) علي بن أبي الكرم (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج2، ص540.

(3) المصدر نفسه، ص564.

(4) المصدر نفسه، ص573.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد بن إسحاق اليعقوبي، **التاريخ**، تحقيق: خليل المنصور، مطبعة ستارة، قم، 2008م.

2 ـ أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع**، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.

3 ـ إسماعيل بن عمر (ابن كثير)، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م.

4 ـ عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ط1، دار الجنان، بيروت، 1988م.

5 ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، لا طبعة، مطبعة المدني، القاهرة، 1963م.

6 ـ علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، ط1، مطبعة دار الحديث، طهران، 1989م.

7 ـ علي بن أبي الكرم (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: مكتب التراث، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2009م.

8 ـ علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**، لا طبعة، دار المعرفة، بيروت، 1980م.

9 ـ عمر رضا كحالة، **معجم قبائل العرب**، لا طبعة، دار العلم للملايين، بيروت ـ 1968م.

10 ـ فضل بن الحسن الطبرسي، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، مطبعة ستاره، قم، 1987م.

11 ـ فضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1995م.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد بن إسحاق اليعقوبي، **التاريخ**، تحقيق: خليل المنصور، مطبعة ستارة، قم، 2008م.

2 ـ أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع**، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.

3 ـ إسماعيل بن عمر (ابن كثير)، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م.

4 ـ عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ط1، دار الجنان، بيروت، 1988م.

5 ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، لا طبعة، مطبعة المدني، القاهرة، 1963م.

6 ـ علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، ط1، مطبعة دار الحديث، طهران، 1989م.

7 ـ علي بن أبي الكرم (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، تحقيق: مكتب التراث، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2009م.

8 ـ علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية**، لا طبعة، دار المعرفة، بيروت، 1980م.

9 ـ عمر رضا كحالة، **معجم قبائل العرب**، لا طبعة، دار العلم للملايين، بيروت ـ 1968م.

10 ـ فضل بن الحسن الطبرسي، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، مطبعة ستاره، قم، 1987م.

11 ـ فضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1995م.

12 ـ قاسم بن سلام أبو عبيد، **الأموال**، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، 1989م.

13 ـ محمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1958م.

14 ـ محمد بن أبي الكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، لا طبعة، أدب الحوزة، قم، 1985م.

15 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، بيروت، 1989م.

16 ـ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: صدقي جميل العطار، لا طبعة، دار الفكر، بيروت، 1995م.

17 ـ محمد بن محمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، طبعة جديدة مصححة، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1986م.

18 ـ ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، دار إحياء التراث، 1979م.

19 ـ يحيى بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، لا طبعة، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957م.

قراءة جديدة في صحيفة الموادعة
بين القاطنين في المدينة المنورة

هادي عبد النبي التميمي(*)

ثمة خلافات كثيرة حول إقرار الرسول (ص) صحيفة الموادعة بين القاطنين في المدينة، فقد ذكرتها معظم المصادر التاريخية نقلاً عن سيرة ابن هشام الذي أرجع سندها إلى ابن إسحاق، حيث يذكر ابن هشام: «قال ابن إسحاق: وكتب رسول الله (ص) كتابًا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم»[1]، ثم ذكر نص الصحيفة بالكامل على أنها من سيرة ابن إسحاق[2].

ونقل النويري عن ابن هشام نص الصحيفة[3]، ونقلها جميع المؤرخين الآخرين القدماء منهم والمحدثين.

غير أني راجعت كتاب السيرة لابن إسحاق، فلم أجد أي ذكر لخبر

(*) الكلية الإسلامية الجامعة / النجف الأشرف.

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ج1، ص501.

(2) انظر: نص الصحيفة في: المصدر نفسه، ص501 ـ 504.

(3) أحمد بن عبد الله النويري، **نهاية الأرب**، ج16، ص348 ـ 351.

الصحيفة، ولا أدري من أين جاء ابن هشام بهذا الخبر، ونسبه لابن إسحاق، وسار على خطى ابن إسحاق في عدم ذكره للصحيفة جملة من علماء التاريخ الكبار أمثال ابن سعد في طبقاته، وابن الأثير في كتابه الكامل.

إن عدم ذكر ابن إسحاق المتوفى سنة (151هـ) للصحيفة وهو أول من دوّن السيرة النبوية بشكل منظم، لأمر يدعو إلى الشك والريبة، ولا أدري ما كان غرض ابن هشام الذي هذب سيرة ابن إسحاق فوضع على لسانه ما وضع، ولو كان ما ذكره ابن هشام بشأن الصحيفة صحيحًا فلما أهمله مؤرخون ثقات سابقون لابن هشام ولاحقون له ومعاصرون فلم يذكرها: عروة بن الزبير (ت94هـ)، وابن سعد (ت230هـ) وهو من المعاصرين لابن هشام، وخليفة بن خياط (240هـ)، واليعقوبي (ت292هـ)، والطبري (ت310هـ)، والبيهقي (ت458هـ)، وابن الأثير (ت610هـ)، وقائمة أخرى طويلة لمؤرخين لم يوردوا أي ذكرٍ للصحيفة في كتبهم، مع أنهم جميعاً لم يهملوا أيّ شاردة أو واردة من حياة الرسول (ص)، حتى وإن كانت بسيطة، فكيف بهم يهملون حدثًا كبيرًا مثل هذا، يعتبر دستورًا للدولة بالمفهوم الحديث لتكوين الدول، حيث قال الأحمدي عن الصحيفة: «وإن هذا من أكبر الأعمال التي فعلها رسول الله (ص) طيلة حياته، كقتال بدر وأُحد و. . . بل أكبر وأعم نفعًا»[1].

فإذا كانت الصحيفة موجودة بالفعل، ولم يذكرها ابن إسحاق لكان الأجدر بابن هشام أن يذكر المصادر التي استقى منها روايته ولاعتبرت له حسنة من الحسنات فات على ابن إسحاق تدوينها، أما أن ينقل عن ابن

(1) علي بن حسين الأحمدي، **مكاتيب الرسول**، ط قم، 1379هـ، ص261.

إسحاق ما لم يدوّنه، فإن ذلك يؤكد عدم وجود الصحيفة، وأنّ ابن هشام وضعها، ولا نعرف السبب الحقيقي لذلك الوضع، سوى ما اعتقده لاتساق سرد روايته التاريخية.

ولكن ثمة مسألة مهمة وضحها محقق كتاب سيرة ابن إسحاق، سهيل زكار الذي يقول: «هناك صعوبات لا يمكن تخطيها تحول دون الوصول إلى نتائج يطمأن إليها في هذا المجال، إن المادة التي اعتمدت عليها هذه الدراسات قليلة وغير أصيلة تمامًا، ذلك أن ما كتبه ابن إسحاق لم يصل إلينا بشكله الأول»[1]. وفي مكان آخر من المقدمة يقول: «إن ابن إسحاق صنف السيرة، وتكونت عنه ثلاث نسخ: كتب الأولى في المدينة، والثانية في الكوفة، والثالثة في بغداد، والمتبقي من سيرة ابن إسحاق هو أجزاء من النسختين الأولى والثانية، رغم ما فيهما من بعض الاختلاف الذي لا يقلّل من قيمتهما»[2]، وهذا يعني أن الذي وصلنا هو بعض من سيرة ابن إسحاق، وليس السيرة كاملة، وهو ما يدفع إلى القول بأن نص الصحيفة قد يكون ضمن ما فُقد من السيرة.

ويضيف المحقق فيذكر أن النسخة التي رواها زياد بن عبد الله البكائي (ت183هـ) عن سيرة ابن إسحاق «لم تصل إلينا للأسف في شكلها الأول بل نالها تعديل ابن هشام واختصاره»[3]، وهو ما يدلّل على أن تلك النسخة هي النسخة الوحيدة الكاملة التي وصلت إلى يد ابن هشام، واختصرها وهذّبها، ولا ندري أين ذهبت تلك النسخة؟ فالذي وصلنا هو

(1) محمد بن إسحاق، **السيرة النبوية**، مقدمة المحقق، ط1 قم، 1978، ص12.
(2) المصدر نفسه، ص13.
(3) المصدر نفسه، ص14.

تهذيب ابن هشام لتلك النسخة، وقد تكون الصحيفة موجودة في تلك النسخة المفقودة.

وعلى العموم، فكما يقول محقق الكتاب «على أن رأينا هذا يبقى على كلّ حال عرضةً للنقاش، لأننا لا نملك حتى الآن نسخة كاملة لإحدى الروايات الثلاث تمكن المقارنة والتحقق التام»[1]، في ما يتعلق بجميع روايات ابن هشام عن ابن إسحاق ومنها ما يخص موضوع الصحيفة.

ورغم ورود نص الصحيفة في معظم المصادر التاريخية على أنها واقع مسلّم به، وما ترتب عليها من أحداث، فإن الأمر يبدو فيه شك كبير، وذلك لأسباب عدة، فالرسول (ص) لم يكن بحاجة إلى كتابة عهد بين المسلمين أولاً، لأن القرآن الكريم، وما كان الرسول (ص) يقرره من قول أو عمل، كانا دستورًا لعمل المسلمين، كما إنه لم يكن بحاجة أيضا لكتابة عهد مع اليهود، وهو يعلم علم اليقين ما يضمرونه له أو للدعوة الإسلامية منذ بدايتها، وقد حذره الرهبان والكهنة قبل بعثته وخوفوه من غدر اليهود به، كما إن موقف اليهود المعادي بعد هجرة الرسول (ص) إلى المدينة ومنذ مقدمه إليها، يعتبر مانعًا من كتابة صحيفة الموادعة معهم، وفي رواية عبد الله بن سلام، وما سنراه لاحقًا من موقف اليهود دليل كاف على ذلك.

ولعلّ الضعف في الرواية واضح، فمن حيث الشكل لا تتناسب لغة الصحيفة مع لغة المكاتبات التي كتبها الرسول (ص) من حيث جزالة

---

(1) المصدر نفسه.

الألفاظ وبلاغتها، وهو المعروف عن أسلوب العرب في الكتابة فقد «كانت العرب وقتئذ، يرون الإيجاز، وحذف الفضول في الكلام، من البلاغة بل من أعلى طبقاتها، ويمدحون بلاغة الرجل بحسن الإيجاز، وترك الإسهاب، ويرون التطويل عيًا ومخلًا بالبلاغة»[1]، ومن خلال نظرة سريعة لكل مكاتبات الرسول (ص) نجدها توافق النص أعلاه في قصرها وإيجازها، ودخولها المباشر إلى الموضوع الذي كُتبت من أجله[2]، حيث كان الغرض من مكاتبات الرسول (ص) هو «إفهام الحاجة، من دون أي تكلف أو تسجيع أو تطويل»[3]، مضافًا إلى أن الرسول (ص) كان يقتصر في كُتبه على القدر الضروري من أصول المطالب من دون نظر إلى فروعها، وتجزئة الأمور والأعمال الصغار، واستخدام العبارات السهلة البسيطة، لكي يسهل لمن له أدنى إلمام باللغة العربية الوصول إلى معانيها[4]، أمّا بالنسبة إلى صحيفة الموادعة فيرى القارئ بوضوح أنها تجاوزت الأصول بل تركتها والتزمت بالفروع دون الأصول.

إن المطّلع على ترجمة ابن هشام سيجده ذا اهتمامات لغوية أثرت تأثيرًا كبيرًا على طريقته في اختيار الأخبار وروايتها حتى قيل عنه: «قد ذهبت بعض اهتمامات ابن إسحاق التاريخية والإخبارية ضحية دقة ابن هشام اللغوية»[5]. إن مقارنة بسيطة لأسلوب ابن هشام بما تحويه

(1) علي بن حسين الأحمدي، **مكاتيب الرسول**، مصدر سابق، ص10.
(2) انظر: المصدر نفسه، مقارنة نص الصحيفة التي أوردها ابن هشام بكل مكاتبات الرسول (ص).
(3) المصدر نفسه، ص10.
(4) المصدر نفسه، ص11.
(5) محمد بن إسحاق، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ص15.

اهتمامات لغوية، وبين أسلوب الصحيفة ولغتها، سيرى تقاربًا بين أسلوب ابن هشام ولغته وبين أسلوب الصحيفة ولغتها، وأن ثمة بونًا شاسعًا بين أسلوب الرسول (ص) وبين نص الصحيفة، من حيث الكلمات الغريبة الواردة في الصحيفة من قبيل: (يوتغ، مفرح، دسيعة، يبيء)[1]، وكثير من هذه الكلمات التي لا نجد لها نظيرًا أو مثيلاً في لغة العرب قبل الإسلام، أو في صدر الإسلام ولعلها من بنات أفكار ابن هشام الذي قيل عنه إنه تأثر ببيئته الثقافية، وطبيعة العصر الذي عاش فيه، خصوصًا وأنه عاش في البصرة[2]، وتخرج في مدرستها اللغوية المشهورة آنذاك.

ولعلّ الغريب في الموضوع أن كاتبًا للسيرة مثل ابن هشام وقدمه من بين ممن كتبوا في السيرة، كان من المفترض أن يكون إمامًا للمؤرخين الذين تلوه، مثل الطبري، ولكني لم أجد في أي مصدر من المصادر التاريخية التي تلت ابن هشام التي اطلعت عليها، وكان تاريخها يمتد حتى نهايات القرن السادس الهجري، من اتخذ ابن هشام طريقًا للوصول إلى روايته التاريخية.

وعلى العموم فإن شهرة سيرة ابن هشام حصلت في القرون التي تلت القرن الخامس الهجري «حيث إن المصنفات التي كُتبت قبل هذا القرن

---

(1) انظر: نص الصحيفة في: عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج1، ص501 ـ 504؛ محمد حميد الله الحيدرآبادي، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، ط2، القاهرة، 1956، ص15 ـ 21؛ عبد الرحمن عزام، **الرسالة الخالدة**، ص66 ـ 69.

(2) مصطفى السقا وآخرون، **مقدمة كتاب السيرة النبوية لابن هشام**، ط بغداد، 1986، ج1، ص17.

لم يرد فيها أي اقتباس عن سيرة ابن هشام»[1]، وعلى ما يبدو أن المغاربة والمصريين كانوا مغرمين بسيرة ابن هشام، وعن المصريين نقلت السيرة إلى سائر الآفاق[2]، وجل الكتب التي نقلت عن ابن هشام إنما هي مصنفات المتأخرين والمغاربة الذين فاضت فهارس إجازاتهم العلمية في الحديث ورواية المصنفات، بالطرق والوسائط التي يصل بها هؤلاء إلى ابن هشام لأجل الحصول على رواية السيرة التي هذبها[3].

ومن الأمور المهمة الأخرى أن كلّ المؤرخين الذين نقلوا عن ابن إسحاق كان طريقهم الأغلب للوصول إليه هو عبر روايات يونس بن بكير (ت199هـ)، وسار ابن هشام على خطاهم، أي أن ما شاهده أو سمعه ابن هشام من النصوص التاريخية عن يونس، اطلع عليه المؤرخون الذين عاصروه أو جاؤوا بعده، وكلهم استقى من مورد واحد مثل ابن سعد وابن خياط والطبري والبيهقي وابن الأثير وغيرهم كثير، ولكن ابن هشام تفرد من بينهم بذكر الصحيفة، ومن دون أن يذكر الطريق الذي أوصله إلى ابن إسحاق في تلك الرواية فقال: «قال ابن اسحق: وكتب رسول الله (ص) كتابًا...»[4].

وفي مضمون الصحيفة ضعف واضح، فقد حشر فيها أسماء كلّ

(1) عمار عبودي محمد حسين نصار، **تطور كتابة السيرة النبوية عند المؤرخين المسلمين حتى نهاية العصر العباسي**، ص71.

(2) علي بن يوسف القفطي (ت646هـ)، **أنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، ط القاهرة، 1955، ج2، ص212.

(3) مطاع الطرابيشي، **رواة محمد بن إسحاق، المغازي والسير**، ط 1 بيروت، 1994، ص198؛ عمار عبودي محمد حسين نصار، **تطور كتابة السيرة النبوية عند المؤرخين المسلمين حتى نهاية العصر العباسي**، مصدر سابق، ص71.

(4) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج1، ص501.

البطون اليهودية الموجودة في المدينة، حتى الصغيرة منها التي لا أهمية لها، حتى لو أنها عادت الرسول (ص) والمسلمين، فيما أهملت ذكر أهم القبائل اليهودية التي كان لا بد من ذكرها لما لها من مواقف حاسمة مع الرسول (ص) وهي التي شكلت بمواقفها المعادية خطرًا جسيمًا على الإسلام والمسلمين، وأقصد بها قبائل بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة، فهي لم تُذكر في تلك الصحيفة مع أن رجالاتها أظهروا عداءهم الواضح للرسول (ص) وكذا أنزل الله تعالى عددًا كبيرًا من الآيات القرآنية في الرد على محاججاتهم للرسول (ص)، وبإخراج تلك القبائل الثلاث ومعاقبتها ذلت له اليهود في المدينة وانحسر شرُهم عن التمهيد لإضعاف الدولة العربية الإسلامية، وهي في بداية تكوينها، وبالخلاص من تلك القبائل استطاع الرسول (ص) إخراس ألسنة المنافقين في المدينة، والقضاء على المشركين في جزيرة العرب؛ لأنهم كانوا يشكلون نقطة الضعف في دولته، والشوكة التي أرهقت الرسول (ص) أيما إرهاق.

ما تقدّم من كلام يدلّل على عدم وجود رواية الصحيفة هذه على الإطلاق، وإن تنزلنا فلا أقل على ضعف سندها.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد بن عبد الله النويري، **نهاية الأرب**.

2 ـ عبد الرحمن عزام، **الرسالة الخالدة**.

3 ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**.

4 ـ علي بن حسين الأحمدي، **مكاتيب الرسول**، ط قم، 1379هـ.

5 ـ علي بن يوسف القفطي (ت646هـ)، **أنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط القاهرة، 1955.

6 ـ عمار عبودي محمد حسين نصار، **تطور كتابة السيرة النبوية عند المؤرخين المسلمين حتى نهاية العصر العباسي**.

7 ـ محمد بن إسحاق، **السيرة النبوية**، مقدمة المحقق، ط1 قم، 1978.

8 ـ محمد حميد الله الحيدرآبادي، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، ط2، القاهرة، 1956.

9 ـ مصطفى السقا وآخرون، **مقدمة كتاب السيرة النبوية لابن هشام**، ط بغداد، 1986.

10 ـ مطاع الطرابيشي، **رواة محمد بن إسحاق، المغازي والسير**، ط 1 بيروت، 1994.

وثيقة المدينة والمواطنة

بتول حسين علوان(*)

يُعدُّ مفهوم المواطنة من المفاهيم الحديثة نسبيًا، ولئن كان له جذور تاريخية سابقة، إلَّا أنه بدلالته الحديثة يختلف كثيرًا عما كان متعارفًا عليه في السابق، فمفهوم المواطنة يعني انتماء الإنسان إلى دولة ووطن يرتب لهذا الإنسان حقوقًا ويفرض عليه التزامات تجاه المجتمع والدولة التي يعيش فيها، ويطلق عليه مواطن، ويتمتع بجنسية الدولة التي ينتمي إليها بكلّ ما ترتبه هذه الجنسية من حقوق وواجبات متبادلة ما بين المواطن ودولته.

فضلاً عن هذا فإن مفهوم المواطنة الحديث يقوم على أساس المساواة التامة بين المواطنين الذين ينتمون إلى دولة معينة في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الانتماءات الدينية أو العرقية أو القومية أو المذهبية أو غيرها من الانتماءات. ويربط كثير من المفكرين والباحثين غير الإسلاميين بين مفهوم المواطنة ومفهوم الديمقراطية، ويعدّ الأخيرة

(*) كلية العلوم السياسية ـ جامعة بغداد.

شرطًا لتحقق الأولى، فالمجتمع والدولة غير الديمقراطيين لا يمكن أن يحققا مبدأ المواطنة بكلّ شروطه والتزاماته.

وهنا يتبادر إلى الذهن عدد من الأسئلة في ما يخص مفهوم المواطنة في الإسلام مثل: هل يتضمن الإسلام مثل هذا المفهوم؟ وهل يفهم المفكرون والباحثون الإسلاميون المواطنة كما يطرحها الفكر الغربي؟ أم أن ثمة خلافًا حول هذا المفهوم بين الإسلاميين والغربيين؟ وهل فعلاً تتضمن الوثيقة التي أقرها النبي محمد (ص) في المدينة بعد الهجرة مثل هذا المفهوم كما يعرف اليوم، وكما يرى كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين أم لا تتضمنه كما اعتقد بعض آخر؟

ففي ما يخص السؤال الأول، فإن المواطنة من المفاهيم المدنية والتي تنظم العلاقة ما بين الإنسان والدولة التي ينتمي إليها، وقد تطور هذا المفهوم على مرّ التاريخ إلى أن وصل إلى ما هو عليه في الوقت الحاضر، ومثل هذه الأمور التنظيمية الاجتماعية قد تركها الإسلام إلى الإنسان نفسه، إذ إنها تدخل في باب المباحات، فإن كانت لا تتعارض مع ثوابت الإسلام وتُعدّ صيغة مثلى لتنظيم العلاقة ما بين الإنسان والدولة التي ينتمي اليها، فلا مانع من الأخذ بها ومواءمة بعض الشروط وتشذيبها لتنجسم مع الواقع الإسلامي للدولة.

أما بالنسبة إلى السؤال الثاني فإن الغالبية العظمى من المفكرين الإسلاميين يفهم المواطنة بصورة مختلفة عمّا هو موجود وسائد في الفكر الغربي، وهذا ما أدى إلى أن يقع هؤلاء المفكرون في كثيرٍ من الإشكالات التي عليهم إيجاد الحلول لها.

حيث يعتقد هؤلاء المفكرون أن المواطنة في الفكر الإسلامي تقوم

على أساس الانتماء إلى الدين، فالإسلام هو الذي يرتب الحقوق ويفرض الواجبات على الفرد، وبالتالي فإن كل من هو غير مسلم في الدولة الإسلامية لا يعد مواطنًا من الدرجة الأولى، لأنه لا ينتمي إلى الإسلام، لذلك فلا يوجد حسب هذا الفهم للمواطنة تساوي في الحقوق والواجبات ما بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية، وهو أهم ما تقوم عليه المواطنة في مفهومها الحديث، فضلاً عن هذا فإذا كان الإسلام هو الذي يرتب المواطنة للفرد فإن هذا يعني أن كل إنسان مسلم في العالم هو مواطن في الدولة الإسلامية، وهذا يتنافى مع الواقع الذي تعيش فيه الدول في الوقت الحاضر.

لذلك نرى أن بعضًا من هؤلاء المفكرين، ومن أجل حلّ مثل هذه الاشكالات الناجمة عن بناء مفهوم المواطنة على أساس الانتماء إلى الدين، قال إن المواطنة تقوم على أساس الانتماء السياسي للدولة وليس على أساس الانتماء للدين، حيث فرقوا ما بين الانتماء إلى الأمة الذي هو انتماء ديني، وما بين الانتماء إلى الدولة الذي هو انتماء سياسي.

أما في ما يخص السؤال الثالث وهو هل تضمنت وثيقة المدينة مثل هذا المفهوم؟

فقد انقسم المفكرون والباحثون الإسلاميون إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول

يرى كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين أن الوثيقة قد نصت على مضمون المواطنة التي تعني المساواة التامة بين أبناء الوطن الواحد في الحقوق والواجبات، من خلال إشارتها إلى ان المؤمنين من أهل مكة

ويثرب أمة واحدة وهؤلاء يكونون أُمة السياسة مع اليهود من أهل يثرب. فهي أول وثيقة حقوقية نظمت العلاقة العضوية بين أفراد الجماعة السياسية، وأنها ضمنت الحقوق والواجبات على أرضية التعددية الدينية والعرقية وأنها عقد مواطنة متقدّم على عصره.

ويذهب أحد المفكرين مستدلًا بالوثيقة على صحة رأيه من أن المواطنة لا تستمد من الانتماء الديني، فالرسول قد اتفق مع اليهود على حماية الطرفين أحدهما للآخر مع ضمان حرية المعتقد لكلّ طرف، علمًا بأن وثيقة المدينة أشارت إلى أن اليهود أمة والمسلمين أمة، بمعنى أنهم جماعة متوحدون حول عقيدة واحدة وهذا يتطابق، حسب رأيه، مع مفهوم المواطنة القائم على اتفاق دستوري بين أفراد المجتمع الواحد.

ويرى باحثٌ آخر أن النبي (ص) قد ضمّن الوثيقة جملة الحقوق والواجبات على أساس المواطنة الكاملة يتساوى فيها المسلمون مع غيرهم من ساكني المدينة وما حولها من القرى التي تتبعها «وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأُسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم». «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ومواليهم وأنفسهم إلّا من ظلم نفسه وأثم».

ويعتقد مفكر آخر أن وثيقة المدينة قد اعترفت بحقوق المواطنة لجميع المكونات الدينية والعرقية للسكان باعتبارهم «أمة من دون الناس» حيث نصت على أن اليهود أمة والمسلمين أمة أي (أمة العقيدة)، وأن «المسلمين واليهود أمة» هي (أمة السياسة) أو (المواطنة) بالتعبير الحديث، أي شركاء في نظام سياسي واحد يخولهم حقوقًا متساوية باعتبارهم أهل كتاب.

فقد تمتع سكان المدينة من غير المسلمين بحقوق المواطنة ومنها حماية الدولة لهم، مقابل أدائهم واجباتهم في الدفاع عنها.

ويقرر مفكر إسلامي معاصر أن البند الوارد في صحيفة المدينة والذي يصف المسلمين واليهود بـ: «أنهم أمة واحدة دون الناس» بأنه «يدل على أن الإسلام يقبل فكرة تأسيس مجتمع سياسي متنوع في دولة واحدة، ونظام حكم واحد، على أساس الإسلام، يتمتع الجميع فيها بحق المواطنة الكاملة».

ويرى باحث آخر أن الرسول (ص) عندما هاجر إلى المدينة المنورة وأبرم ما يعرف بـ: «وثيقة المدينة» والتي كانت بينه وبين سكانها، وكان بها نحو 10 آلاف شخص، منهم 1500 مسلم و4000 يهودي و4500 مشرك. فأطراف هذه الوثيقة كانوا من مختلف الأديان والأعراق والأجناس، إذ إن فيهم المسلم واليهودي والمشرك، وفيهم العربي والفارسي والرومي والحبشي، وفيهم الذكور والإناث، ورغم ذلك فإن الرسول عليه الصلاة والسلام أبرم هذه الوثيقة على أساس حق المواطنة، وعلى أساس المساواة في الحقوق والواجبات، بغضّ النظر عن الدين أو العرق أو الجنس، فقد ورد في البند الأول من الوثيقة: «أن اليهود أمة مع المسلمين» بمعنى أنهم مواطنون مثل المسلمين، كما ورد في البندين الثالث والرابع: «أن أطراف الوثيقة عليهم النصر والعون والنصح والتناصح والبرّ من دون الإثم»، كذلك أكدت الوثيقة في بندها الحادي عشر: «أن الدفاع عن المدينة مسؤولية جميع الأطراف الموقعين على الوثيقة»، كما أكدت بنود الوثيقة على «روح المساواة والعدل والتعاون والتعايش السلمي بين أطرافها».

وأضاف باحث آخر واصفًا الوثيقة بأنها عبارة عن معاهدة قانونية جمعت كلّ الأطراف والأطياف في المجتمع على أساس دستوري، لكلّ طرف حقوق وواجبات ومسؤوليات.

فقد حددت الوثيقة مجموع المبادئ والقواعد والمسؤوليات التي على أساسها قامت هذه الرابطة وكيف يتم الدفاع عنها، إذ جاء فيها: «وأن المؤمنين لا يتركون مفرحًا بينهم، وأن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كلّ من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم وإثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإنما أيديهم عليه جميعًا ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم دون الناس».

فالنموذج الذي ترسي دعائمه وثيقة المدينة يتجه إلى تأسيس الوحدة على قاعدة الاختيار الحرّ والرابطة الطوعية القانونية بين أطياف وقوى مجتمعية تتساوى في الحقوق والواجبات وتتعاون على حماية حرياتها ومكاسبها الوطنية والاجتماعية.

إنَّ تلمس جوهر وثيقة المدينة يوضح المشتركات القيمية مع مبدإ المواطنة، فقد قامت على الاعتراف بالتعددية وإقرار حرية المعتقد وعضوية الانتماء إلى الجماعة السياسية والشراكة والمساواة في الحقوق والواجبات المعنوية والمادية، كما منحتهم التكافؤ والعزة والكرامة في ظلّ التجربة المشتركة التي تعتمدهم جميعاً.

الاتجاه الثاني

ثمة باحثون يعتقدون أن هذه الوثيقة لم تتضمن إشارة إلى مبدإ

المواطنة، لأنه مفهوم حديث نسبيًا، مثلما ذكرنا في بداية هذه الورقة، وهو من إفرازات العصر الحديث نتيجة للتطورات التي مرت بها الدول الأوروبية واستقرت أخيرًا على هذا المبدإ الذي يضمن الوحدة الداخلية واستقرار هذه المجتمعات.

حيث يرى أحد هؤلاء الباحثين أن الوثيقة لا دليل فيها على المواطنة، لأنها تتحدث عن الأمة التي تشترك في عقيدة الدين من دون أن تتحدث عن حقوق المواطن وامتيازاته كما يفهمها الاتجاه الأول، لأن هناك امتيازات في الإسلام لا تعتمد على وحدة الانتماء إلى الوطن.

فضلاً عن أن الاستدلال بالوثيقة لا ينهض كدليلٍ على تبنّي الإسلام للمواطنة، لأن الوثيقة أقرب ما تكون في المصطلح السياسي العام معاهدة بين طرفين حول قضية معينة، في حين أن مصطلح المواطنة يُمثل العنوان الذي يجمع الفئات والأقليات تحت سقف الوطن ويفترض التزامات ويؤسس لحقوق، فأقصى ما يمكن استنباطه من وثيقة المدينة هو جواز عقد الاتفاق مع أطراف ذات معتقدات دينية سماوية مغايرة للإسلام.

وثمة من يرى أن هذه الوثيقة لا علاقة لها بالمواطنة، فهي عبارة عن اتفاق بين سكان المدينة حول الديات أصلاً، ولهذا سُميت بـ: «صحيفة المعاقل» ولم يكن الموقعون عليها يرتقون إلى مستوى المواطنين أبدًا، مستدلًا بأحد بنود الوثيقة التي يقول فيها: «لا يخرج منهم أحد إلّا بإذن محمد»، فأبسط حقوق المواطنة الذي هو حرية التنقل لا تضمنه هذه الوثيقة، بل تُقيّده بموافقة قائد الدولة.

ويرى باحث آخر أن النظام السياسي الإسلامي يقوم على مجموعة

مبادئ تعمل معًا لتحقيق مبادئ الإسلام وهديه من خلال منظومة من الآليات مثل: الإمامة، أهل الحل والعقد الشورى وغيرها، والتميز يكون فيها للمسلم فلا يستوي المؤمنون والكافرون، وإذا كان معيار التفضيل هو التقوى كما في الحديث النبوي الشريف: «لا فضل لعربي على أعجمي إلّا بالتقوى»، فإن هذه التقوى معناها الإسلام والإيمان والإخلاص. وهذا لا يعني ظلم المخالفين في العقيدة، لكنهم في ظلّ الدولة الإسلامية يُعاملون من خلال العهود والمواثيق التي تحفظ لهم حقوقهم وتحفظ للدولة الإسلامية ما تفرضه عليهم من واجبات. فالمواطنة كمبدإ سياسي لا تعمل بعيدًا عن النظرية السياسية الغربية التي صاغتها، ولا يمكن أن تقطع من سياقها ليتم تفعيلها في نظام آخر مختلف عقديًا واجتماعيًا وتاريخيًا. فالإسلام حسب وجهة نظره يخلو من الإشارة إلى مبدإ المواطنة والوثيقة لم يكن فيها إشارة إلى هذا المبدإ، لأن المواطنة تفترض حقوقًا وواجبات متساوية وهذا غير ممكن، لأن للمسلم امتيازات وواجبات أكثر مما لغير المسلم وإن كانوا يتشاركون وطنًا واحدًا.

من هنا، يمكن القول: إن الوثيقة قد اعترفت بالتعدد الديني في إطار المجتمع الواحد فضلاً عن إقرارها بالحرية الدينية وبإمكانية التعايش ما بين الأديان المختلفة، وهذه من الأُسس التي يُمكن الاعتماد عليها في إقرار مبدإ المواطنة في الدولة الإسلامية، لكن أن يقال إن الوثيقة قد تضمنت أُسس المواطنة من حقوق وواجبات متساوية لكلّ المواطنين الذين يعيشون في دولةٍ واحدةٍ يتعارض مع بعض البنود التي تضمنتها هذه الوثيقة.

المستشرقون ووثيقة المدينة

عبد الأمير عبد حسين دكسون

حظيت «وثيقة المدينة» أو ما سميت أيضًا بـ: «دستور المدينة» باهتمام كبيرٍ من المؤرخين والباحثين القدامى والمعاصرين.

وكان هذا الاهتمام منصبًا على جملة أمور، منها طبيعة هذه الوثيقة، وهل هي كتاب أم معاهدة بين النبي محمد (ص) وبين سكان المدينة من المهاجرين والأنصار واليهود، أم أنها كانت إعلانًا أعلنه النبي محمد (ص) لأهل المدينة؟

ومسألة أخرى أثارت اهتمام الباحثين كذلك هي تاريخ إعلان هذه الوثيقة؛ فقد اختلفوا في تحديد هذا التاريخ، خاصة وأن ابن إسحاق، وهو أقدم من ذكرها، لم يُشر لتاريخها.

وأيضًا مسألة محتويات هذه الصحيفة كذلك، خاصةً ما تعلق منها بالتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية التي وضعها النبي (ص) للمدينة والتي تضمنت مدى علاقة هذه التنظيمات بالنظام القبلي الذي كان سائدًا قبل الإسلام، فضلاً عن حقوق الأفراد وواجباتهم في المجتمع الجديد الذي أقامه النبي (ص) في المدينة من جهة،

والعلاقة بين هذا المجتمع الجديد وبين القبائل اليهودية فيه، ومن هي تلك القبائل؟

وكذلك دور النبي محمد (ص) في قيادة المجتمع الجديد الذي سمّته الصحيفة «الأمة».

ليس الهدف من هذا البحث دراسة طبيعة هذه الوثيقة، وتفسير موادها وبيان أهميتها في تنظيم أمور المجتمع الجديد باعتبارها أول «دستور» للدولة العربية الإسلامية وإنما كيف نظر المستشرقون لها، ومحاولاتهم التشكيك فيها أو في بعض موادها، وما هي الجوانب التي أولوها اهتمامهم منها، ولعلّ في مقدمتها العلاقة مع القبائل اليهودية في المدينة.

هذا ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أن استعراض جميع آراء المستشرقين في ما يتعلق بـ: «الوثيقة» أمر ليس سهلًا لأنه يحتاج إلى حيّز أوسع ووقت أطول. لذلك آثرنا أن نختار عيّنة منهم معنيِّين بدراسة هذه الحقبة من تاريخ الدولة العربية الإسلامية وهم:

مونتغومري وات في كتبه الثلاثة: «الفكر السياسي الإسلامي» و«محمد نبي ورجل دولة» و«الإسلام وتوحيد المجتمع»، وكذلك ربين ليفي وكتابه: «البينة الاجتماعية للإسلام»، ويوليوس فلهاوزن وكتابه: «الدولة العربية وسقوطها»، وبرنارد لويس وكتابه: «العرب في التاريخ».

وسينصب اهتمام البحث على عرض آرائهم ومناقشتها وبيان موقفهم من «الوثيقة»؛ ما يساعد في إعطاء صورة أخرى عنها. كما سيحاول

البحث أن يوضّح كيف أن كلٌ واحد من هؤلاء المستشرقين قد أولى اهتمامه لجانب من هذه «الوثيقة» أكثر من غيره.

فمونتغومري وات في كتابه: «الفكر السياسي الإسلامي» يرى أنها ليست وثيقة واحدة، بل هما وثيقتان مميزتان ـ على الأقل ـ دُمجتا سويةً، مُحاولاً تبرير ذلك من تكرار مواد عدة فيها. أمّا عن تاريخ إعلانها فيجعله سنة 6هـ/ 627م؛ إذ كانت القبائل اليهودية الثلاث في المدينة: (بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة) قد تم إجلاؤها عن المدينة أو أنها قتلت كما يزعم، وأن القبيلتين الأخيرتين: (بني النضير وبني قريظة) لا يبدو أنهما قد ذكرتا في «الوثيقة»، وأنه كان من المعروف آنذاك أن بعض المجموعات الصغيرة من اليهود كانت موجودة في المدينة بعد عام 6هـ/ 627م، وأن تاريخ «الوثيقة» الرئيس ربما يرجع إلى زمن الهجرة عام 1هـ/ 622م، أو على الأقل عام 3هـ/ 624م. وهو مع ذلك يرى أن المواد التي وردت فيها ـ وهي ليست ذات علاقة ـ ربما تكون قد حُذفت أو عُدلت في حين أن موادّا أخرى ربما أُضيفت. وإذا ما أثبت تاريخ مُبكر للوثيقة، فمن المحتمل أن تكون الاستنتاجات التي يتم التوصل إليها استنادًا إلى وجهة النظر هذه غير متأثرة بهذا بشكل خطير.

ويرى وات كذلك أن بعض مواد «الوثيقة» يبحث في قضايا صغيرة، بعضها مكرر. ثم يستطرد فيقول: إن هذه «الوثيقة» ليست من وضع منظر سياسي، وإنما هي متجذرة في عقلية عرب ما قبل الإسلام وأخلاقهم. وعلى هذا، فإن أي اعتبارات لطبيعة الدولة الإسلامية يجب أن تبدأ بالنظر إلى المفاهيم السياسية التي وجهت نشاطات عرب ما قبل الإسلام.

أما في كتابه الثاني: «محمد نبي ورجل دولة»، فإنه يتحدث كذلك عن الوثيقة فيقول: «يبدو أنها صحيحة»، لكنه يستطرد فيقول: إنه ليس ثمة تأكيد بشأن تاريخها، فبعضٌ يجعله قريبًا من الحقبة المدنية والذي هو التاريخ الطبيعي لها، ومع ذلك فإن ثمة إشارات في الوثيقة ـ بالصيغة التي وصلتنا ـ لمواد من مصادر مختلفة. ويقول أيضًا: إن إحدى المجموعات من المواد تبحث في المواضيع نفسها التي تبحث فيها المجموعات الأخرى، وإن بعض المواد مُكرر في واقع الحال. وعلى الرغم من أن بضع مجموعات يهودية قد أُشير إليها مرة أخرى، إلَّا أنّه لا توجد إشارة مُحددة للقبائل اليهودية الرئيسة الثلاث: (بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة). ثم إنّ هذه القبائل لا يبدو أنها قد أُشير إليها ضمنيًا، كما لا يمكن أن تكون قد حُذفت بصورة كلية. وأيضًا ثالث هذه القبائل اليهودية قد تمت تصفيتها عام 6هـ/627 م. ويستنتج، بناءً على ذلك، أن «الوثيقة» على ما يبدو، قد أخذت شكلها الحالي في فترة أعقبت هذا التاريخ، وأن كثيرًا من موادها هي أقدم، وربما تعود إلى الاتفاق بين النبي محمد (ص) وسكان المدينة، في الوقت الذي كان فيه لا يزال في مكة. لذلك فإن «الوثيقة» ربما تؤخذ على أنها دليل على الموقف السياسي في المدينة في بداية استقرار النبي محمد (ص) فيها.

إن هذه الوثيقة «دستور المدينة» قد تؤخذ على أنها تبيّن أن سكان المدينة قد أصبحوا الآن يشكلون وحدة سياسية من نوع جديد «أمة»، فهي من جانب تُشبه اتّحاد عشائر أو قبائل بدوية ارتبطت سوية بواسطة رباط ديني (مقدس). وثمة أمثلة عدة لمثل هذا الاتحاد في تاريخ ما قبل الإسلام، تحت قيادة رجال لهم مواصفات شخصية معينة.

ومع ذلك، ففي هذه الحالة، ليست هيبة النبي محمد (ص) العسكرية وحدها هي التي جعلت الناس يقبلون به كقائد، وإنما هي نُبوّته، ولذلك فالمجتمع كان له أساس ديني. فقد كان من المستحيل للعرب زمن النبي محمد (ص) أن يفكّروا بأي وحدة سياسية عدا تلك الوحدة التي كانت مألوفة لهم وهي القبيلة أو مجموعة النسب.

وفي علاقاته مع الأطراف الأخرى ـ سواءً كانوا من الأصدقاء أم من الأعداء ـ، عامل المجتمع «الأمة» إلى حدٍّ كبير كقبيلة، وأنه (ص) شأنه شأن رئيس قبيلة كان يستلم حصة من كلّ غنيمة تؤخذ في الغزوات، لكن تلك الحصة كانت الخمس بدلاً من الربع. ولهذا السبب وغيره من الأسباب فإنه من المناسب أن نصف المجتمع «الأمة» بأنه قبيلة ممتازة، كما هي بالفعل.

ولم يكن محمد (ص) بأي حالٍ من الأحوال حاكمًا لهذا المجتمع. فقد كان المهاجرون قد عدوا عشيرة هو رئيسها، في حين كانت توجد ثمان عشائر أخرى لها رؤساؤها. وإذا كان «دستور المدينة» دليلاً جيدًا على هذه المسألة، فإن محمدًا (ص) قد تميّز عن الآخرين من رؤساء القبائل بأمرين:

الأول: أن الناس بصورة أوليّة كانوا معنيين بهذه الاتفاقية التي سماها «الدستور».

وهذا يعني وكقاعدة ملزمة أن كلَّ ما يأتي هو وحي. كما نسبت لمحمد (ص) هيبة خاصة، وربما حكمة أكثر من الناس الاعتياديين في الأمور الدينية على الأقل.

أما **الأمر الثاني**: فهو أن «الوثيقة» نصت على أن أيَّ خلاف ـ مهما

كان ـ يجب أن يُرد إلى الله وإلى محمد (ص)، ويبدو أنه من المتوقع أن هذا قد نصّ عليه في الاتفاقية الأصلية بين محمد (ص) وسكان المدينة. وهذا يعني أنه، سيكون قادرًا على أن يقوم بدور الحكم بين الأطراف المتنافسة، وهذا ما يساعد على إدامة السلام في المدينة.

وفي كتابه الثالث: «الإسلام وتوحيد المجتمع» يقول: ثمة نص يجب أخذه بالاعتبار وهو وثيقة تُسمى «دستور المدينة» وهذه «الوثيقة» صحيحة تقريبًا من ناحية المضمون؛ لكنها مع ذلك مرّت بأطوارٍ مختلفة، أو ربما لم تأخذ شكلها النهائي إلّا بعد خمس سنوات من الهجرة. إنها تعطي مؤشرات توضح كيف أن النظام الجديد في المدينة كان قد فُهم من قبل محمد (ص) والرجال البارزين في المدينة.

توجد تسع مواد في «الوثيقة» تنص على أن كلَّ قسم من الأقسام الرئيسة للمجتمع يكون مسؤولاً عن الدية وقضايا أخرى مشابهة تخص أفراده. إن هذه الأقسام التسعة هي: المهاجرون من قريش وثمان عشائر، أو ربما مجموعات عشائرية طالما أن بعضها يضم أكثر من عشيرة من الأوس والخزرج. كما إنه توجد أربعون مادة تقريبًا تبحث في موقع المجموعات اليهودية المختلفة مع حقوق معينة متبادلة وواجبات المؤمنين مثل: «الامتناع عن إراقة الدماء وتجنب صداقة المكيين الوثنيين».

أما ربين في كتابه: «البنية الاجتماعية للإسلام»، فقد ركز على التنظيمات الاجتماعية التي أشارت إليها «الوثيقة» فوصفها بـ: «العشوائية»، وكذلك آلية تنفيذ أعمال الحكومة التي قال عنها كونها «بدائية جدًا»، وأن الواجبات القضائية والتنفيذية «لم تكن أفضل مما كان موجودًا لدى العرب قبل الإسلام».

كما يشير أيضًا إلى أن التغيير الكبير حصل عندما أصبحت السلطة النهائية ليست فقط بيد الزعماء أو مع «الصوت الجماعي للناس»، وإنما بيد محمد (ص) ومن خلفه اللّه، وهذا أدخل فكرة كانت حتى حينها غريبةً بالنسبة إلى العرب ألا وهي سلطة «الحاكم المطلق»، وأن أفراد المجتمع «الأمة» كان عليهم أن يتخلوا عن جزءٍ كبيرٍ من سلطتهم القديمة، فهم في حقيقة الحال أصبحوا «ثيوقراطيين» أو كما أطلق عليه «مجتمع اللّه»، أي دولة فيها السلطة السياسية بيد الله ونبيه محمد (ص)، وأنه لم يكن يوجد تمييز بين الدولة والدين.

وبالطريقة نفسها يستمد النبي سلطته السياسية من مؤسسته المقدسة وليس من أي مصدر آخر، فأصبحت السياسة والدين مندمجين.

وهو في هذا يتفق مع فلهاوزن.

ويمكن أن ينظر إليهما من نسخة رسالة أرسلها الخليفة عمر بن الخطاب إلى عامله أبي موسى الأشعري يُحدّد فيها العلاقة بين الحاكم والمحكوم والتي يبدؤها بـ: «أما بعد، فإن للناس نفرة عن سلطانهم فأعوذ باللّه أن تدركني وإياك عمياء مجهولة وضغائن محمولة... فإياك يا عبد الله أن تكون بمنزلة البهيمة مرت بوادٍ فلم يكن لها همّ إلّا السمن، وإنما حتفها في السمن. واعلم أن العامل إذا زاغ زاغت رعيته، وأشقى من شقي الناس به، والسلام».

ويذكر برنارد لويس في كتابه: «العرب في التاريخ»، أن «الوثيقة» لا يشك بصحتها، وأنها تقدم أصل دستور لمجتمع المدينة المبكر، وأن «الوثيقة». لم تكن اتفاقية بالمعنى الأوروبي، وإنما إعلان من طرف واحد، وكان هدفها سياسيًا وإداريًا خالصًا، وتكشف عن «الطبيعة الحذرة

للنبي»، وأن المجتمع الذي أقيم ـ أي الأمة ـ كان تطورًا لمدينة ما قبل الإسلام مع تغييرات أساس قليلة. تشير الوثيقة إلى الخطوة الأولى نحو الأثوقراطية الإسلامية المتأخرة. وتؤكد الوثيقة التنظيمات والعادات القبلية حيث احتفظت كلّ قبيلة بالتزاماتها وامتيازاتها في ما يتعلق بمن هم خارج «الأمة»، وإن «الأمة» أكملت أكثر منها فاستبدلت العادات الاجتماعية لبلاد العرب قبل الإسلام.

كما إن جميع أفكارها كانت ضمن الهيكلية القبلية، فهي أبقت ممارسات ما قبل الإسلام في ما يتعلق بالملكية والزواج والعلاقات ما بين أفراد القبيلة الواحدة دون تغيير.

ويقول كذلك: إن دستور النبي العربي هذا عالج بشكل خاص تقريبًا العلاقات المدنية السياسية للأفراد في ما بينهم، ومع غيرهم من خارج «الأمة»، وإن مصدر السلطة قد تم تحويله من الرأي العام إلى الله الذي أسبغه على محمد (ص) كنبيّه المختار، لذلك فالأمة ذات صيغة مزدوجة، فهي - من جهةٍ تنظيمٌ سياسيٌ - نوع من قبيلة جديدة، محمد (ص) شيخها، والمسلمون الآخرون أفرادها، لكنها مع ذلك كان لها معنًى دينيٌ بتوضيح في أهداف سياسية دينيٌ لم تكن في الحقيقة مميزة في ذهن محمد (ص) أو في ذهن معاصريه. وإن هذه الازدواجية كانت حتمية في المجتمع العربي البدائي، وكان من الضروري التعبير عنها بالدين، وتنظيمها سياسيًا، وإن الدين وحده يمكن أن يوفّر التماسك للدولة بين العرب الذين كان مفهوم السلطة السياسية لديهم غريبًا.

وأخيرًا، فإن يوليوس فلهاوزن يقول: إنه منذ فترة مبكرة بعد الهجرة، وقبل معركة بدر، حفظت لنا المصادر إعلانًا لمحمد (ص)

تظهر فيه بعض الجوانب المهمة لقانون الدولة التي قامت في البداية في المدينة، وأنها توضح إلى أي مدى كانت الأوضاع القديمة قد تغيّرت أم لم تتغير، كون المدينة في هذا الوقت قد أصبحت «أمة» موحدة.

ولم تكن «الأمة» اسمًا للرباط القديم للعلاقات بين العرب، وإنما أصبحت ترمز إلى المجتمع فقط. وبصورة عامة، إنها المجتمع الديني ليس في الإسلام فحسب، وإنما حتى قبل ذلك.

إن لـ«الأمة» سمة دينية، وهي أنها مجتمع الله، أسست للسلام والحماية، يحكمها الله، وباسمه يحكم محمد (ص). الذي لم يُسَمَّ في الوثيقة نبيًا قط. وهكذا فإن رباط الوحدة هو الإيمان، والمؤمنون مؤيدوها.

وبعد هذا الاستعراض لما كتبه هذا المستشرق عن «وثيقة المدينة» أو «دستور المدينة» لا بدّ لنا من تلخيص أهم ما عكسته آراء المستشرقين الذين مرّ ذكرهم.

إن أول ما ناقشه هؤلاء المستشرقون في ما يخص «الوثيقة» أو «دستور المدينة» هو تحديد تاريخها؛ فمونتغومري وات في كتابه: «الفكر السياسي الإسلامي» يجعل تاريخها هو سنة 6هـ/ 627م. لكنه يعود بعد ذلك فيقول: إنها ترجع إلى زمن الهجرة سنة 622م أو على الأقل سنة 624م، مستندًا في ذلك على تاريخ إجلاء القبائل اليهودية من المدينة. ثم يناقش هذه المسألة مرة أخرى في كتابه: «محمد نبي ورجل دولة»، فيذكر أنّه لا يوجد شيء مؤكد بشأن تاريخها، وأنها تعود إلى زمن أبعد من ذلك؛ إذ ربما تعود إلى الاتفاق بين النبي محمد (ص) وسكان المدينة عندما كان لا يزال في مكة. أمّا في كتابه: «الإسلام

وتوحيد المجتمع»، فيقول: إنها لم تأخذ شكلها النهائي إلّا بعد خمس سنوات من الهجرة. أمّا يوليوس فلهاوزن في كتابه: «الدولة العربية وسقوطها» فيعيد تاريخها إلى فترة مبكرة بعد الهجرة وقبل معركة بدر. وبناءً على ذلك، يمكننا استنتاج أن تاريخ إعلانها هو السنة الأولى للهجرة؛ لأن معركة بدر كانت سنة 2هـ/ 623م.

ولعلّ ما جعل هذا التباين في محاولة تحديد تاريخ هذه الوثيقة ومصدرها هو أن ابن إسحاق، وهو أول من ذكرها، لم يشر إلى أمرين هامين: أولهما تاريخها على وجه التحديد، وثانيهما، المصدر الذي استقاها منه، وربما كان هذا سببًا أعطى هؤلاء المستشرقين ثغرةً نفذوا من خلالها لوضع تحديد تاريخها موضع تساؤل.

ولكنّ ابن إسحاق ذكر الصحيفة بعد بناء المسجد وقبل أن يذكر المؤاخاة، ما يمكن الاستنتاج منه أنها كُتبت بين الشهر الخامس والشهر السابع للهجرة.

ولعلّ ما أورده أبو عبيد، القاسم بن سلام، بشأن تاريخ الصحيفة حيث قال: «إن هذا الكتاب كان في ما نرى قد حدث عند مقدم رسول الله (ص) المدينة قبل أن يظهر الإسلام ويقوى وقبل أن يؤمر بالجزية من أهل الكتاب»[1] ما يؤيد ذلك. كما إن في ما ذكره الطبري بقوله: إنها كانت قبل معركة بدر: «وكان قد وادع حين قدم المدينة يهودها» تأكيد ضمني آخر على تقدير تاريخها.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى بعض المصادر المتأخرة مثل ابن سيد

(1) قاسم بن سلام، **الأموال**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دمشق 1347هـ.

الناس[1]، وابن كثير[2]، وابن المبارك[3]، التي أعادت ما ذكره ابن سلام.

وما يلفت النظر كذلك أن الاهتمام بتاريخ «الوثيقة» اقتصر على هذين المستشرقين دون غيرهما من العينة التي اخترناها.

أما عن طبيعة «الوثيقة»، فيعتقد مونتغومري وات[4] أنها ليست وثيقة واحدة، وإنما وثيقتين متميزتين على الأقل دُمجتا مع بعضهما. ويُبرّر اعتقاده هذا بأن مواد عدة فيها مكررة. ثم يضيف أن «الوثيقة» ليست من وضع منظر سياسي وإنما هي مُتجذّرة في عقلية عرب ما قبل الإسلام وأخلاقهم، ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنه الوحيد بين أقرانه الذي يُشير إلى هذه المسألة.

وفي كتابه: «محمد نبي ورجل دولة» يستعرض طبيعة «الوثيقة» بشيء من التفصيل فيذكر أنها تبيّن أن سكان المدينة أصبحوا وحدة سياسية من نوع جديد وهو «الأمة». فهي من وجهة نظره تُشبه اتّحاد عشائر أو قبائل بدوية ارتبطت سوية باتفاق ديني «مقدس»، وأن ثمة أمثلة عدة لمثل هذا الاتحاد في تاريخ العرب قبل الإسلام تحت قيادة رجال لهم مواصفات شخصية، وأنه ليس ما اتصف به النبي (ص) من صفات عسكرية هي

---

(1) محمد بن عبد الله الشافعي (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والسير**، القاهرة 1356هـ.

(2) إسماعيل بن عمرو الدمشقي (ابن كثير)، **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد العيد، بيروت، 1399هـ.

(3) حسين بن المبارك، **التجريد الصريح**.

(4) Montgomery Watt, **Islamic Political Thought - Basic Concepts**, Edinburgh, 1969.

التي جعلت الناس يقبلون به كقائد، وإنما هي نبوية؛ لذلك فالمجتمع كان له أساس ديني، وأنه من المستحيل للعرب زمن النبي أن يفكروا بأي وحدة سياسية في ما عدا تلك الوحدة التي كانت مألوفة لديهم وهي القبيلة أو النسب.

ويوضح كذلك أن «الوثيقة» حددت علاقة النبي محمد (ص) مع الأطراف الأخرى، أعداءً كانوا أم أصدقاء، وأنها جعلت المجتمع «الأمة» كقبيلة إلى حدٍّ كبير، وأن محمدًا (ص) شأنه شأن رئيس قبيلة. فقد كانت له حصته في كلّ غنيمة مع اختلاف واحد أنها كانت الخمس بدلاً من الربع. وبناء على ذلك، فإنه يجد أن من المناسب وصف المجتمع «الأمة» بأنه قبيلة ممتازة كما كانت هي بالفعل. وفوق هذا يصف النبي (ص) بقوله: إنه لم يكن بأي حال من الأحوال حاكمًا لهذا المجتمع. فقد كان المهاجرون يُعَدُّونَ قبيلة هو رئيسها. ومع ذلك فإن ثمة ثمان قبائل أخرى برؤسائها.

وأنه تميز عن غيره من رؤساء القبائل بأمرين: **الأول**: هو أن المعنيِّين بهذه الوثيقة هم المؤمنون، وهذا يعني، وكقاعدة ملزمة، أن كلّ ما يأتي فيها هو وحي وهذا ما جعل لمحمد (ص) هيبةً خاصة، أو لا أقل حكمةً أكثر من الناس الاعتياديين في الأمور الدينية على الأقل. أما الأمر **الثاني**: فإنه يرى أن «الوثيقة» نصت على أن أي خلاف مهما كان يجب أن يرد إلى الله وإلى نبيه، ويبدو أن هذا قد نص عليه في الاتفاقية القديمة، فهم في حقيقة الأمر أصبحوا «ثيوقراطيين» أو كما سمى هو المجتمع الجديد: «مجتمع الله»، ونبيّه محمد (ص).

وأنه لم يكن يوجد تمييز بين الدولة والدين، في حين أن النبي (ص)

يستمد سلطته السياسية ـ بالطريقة نفسها ـ من مؤسسته المقدسة وليس من أي مصدر آخر، وأن السياسة والدين أصبحا مندمجين.

هذا ويعود وات فيؤكد صحة «الوثيقة» من حيث المضمون ويقرّر أنها مرّت بأطوار متعددة حتى أخذت شكلها النهائي بعد خمس سنوات من الهجرة.

وفي مجال اهتمامه بوضع اليهود في المدينة يذكر أن ثمة أربعين مادة تقريبًا تبحث في أوضاعهم وحقوقهم، وواجبات المسلمين اتجاههم.

أما ليفي في قراءاته للوثيقة فقد ركز على التنظيمات الاجتماعية التي احتوتها، والتي يصفها بـ: «العشوائية»، وعلى آلية تنفيذ الحكومة التي قال عنها إنها «بدائية جدًا»، كما إن الواجبات القضائية والتنفيذية لم تكن أفضل من الذي كان موجودًا عند العرب قبل الإسلام، وأنه من الآن فصاعدًا حدث التغيير الكبير، حيث أصبحت السلطة النهائية ليست بيد الزعماء أو مع «الصوت الجماعي» للناس، وإنما بيد النبي محمد (ص) ومن ورائه اللّه. وهذا ما أدخل فكرة كانت حتى وقتها غريبة عن العرب ألا وهي سلطة الحاكم المطلق، وأن أفراد المجتمع أجبروا على التخلي عن جزءٍ كبيرٍ من سلطتهم.

أمّا فلهاوزن فيقول عن الوثيقة: إن فيها جوانب مهمة لقانون الدولة التي قامت في المدينة في البداية. وإن سكان المدينة في الوقت ذلك أصبحوا «أمة» موحدة. وإن للأمة سمة دينية هي أنها «مجتمع اللّه» يحكمها الله وباسمه يحكم محمد (ص) الذي «لم يسم في الوثيقة نبيًا قط»، وهكذا أصبح الإيمان هو رباط الوحدة، والمؤمنون هم مؤيدوها. ويتبين من المقارنة بين ما ذكره فلهاوزن وما ذكره ليفي أن الاثنين يتفقان

في تسميتهما المجتمع الجديد الذي أقامه النبي محمد (ص) في المدينة بعد هجرته إليها بـ: «مجتمع الله»، وأنْ ليس ثمة تمييز بين الدولة والدين. وعلى هذا الأساس وصف ليفي المجتمع الجديد بأنه: «ثيوقراطية».

أما برنارد لويس فهو كذلك لا يشكّك في صحة «الوثيقة» ويقول عنها إنها تقدم أصل دستور المدينة المبكر، كما يذكر أنها لم تكن اتفاقية بالمعنى الأوروبي، وإنما هي إعلان من طرف واحد، وأن الهدف منها هدف سياسي وإداري، وأنها تكشف عن الطبيعة الحذرة للنبي (ص). ويرى كذلك أن «الأمة» هي تطور لمجتمع المدينة قبل الإسلام مع تغييرات أساس قليلة. كما إنها تشير إلى الخطوة الأولى نحو «الأوتوقراطية الإسلامية المتأخرة». وهو هنا في الوقت الذي يقرّ فيه باندماج الدين بالسياسة «ثيوقراطية»، يرى أنها أصبحت «أوتوقراطية» في العصور الإسلامية المتأخرة.

ويضيف لويس أن «الوثيقة» أكدت التنظيمات والعادات القبلية؛ حيث احتفظت كلّ قبيلة بالتزاماتها وامتيازاتها مع من هم خارج «الأمة».

كما يذكر كذلك أن الوثيقة بيّنت أن مصدر السلطة قد تم تحويله من «الرأي العام» إلى الله الذي أسبغه على نبيّه المختار محمد (ص). وعليه، فإن «الأمة» كانت ذات صفة مزدوجة فهي تنظيم سياسي ـ كنوع من قبيلة جديدة محمد شيخها، والمسلمون الآخرون أفرادها ـ من جهة، ولكن لها مع ذلك معنًى دينيًا يتوضح في أهداف سياسية ودينية لم تكن مميزة في ذهن محمد (ص) أو في ذهن معاصريه من جهة أخرى وأن هذه الازدواجية كانت حتمية في المجتمع العربي البدائي حيث كان من

الضروري التعبير عنها بالدين وتنظم سياسيًا. وأن الدين وحده يمكن أن يوفر التماسك للدولة بين العرب الذين كان مفهوم السلطة السياسية لديهم غريبًا.

وهنا أيضًا يتفق فلهاوزن مع ليفي في تسمية «الأمة» بأنها «مجتمع الله» فلهاوزن وأنها تطور لمجتمع ما قبل الإسلام؛ حيث إنها أكملت أكثر منه واستبدلت العادات الاجتماعية لبلاد العرب قبل الإسلام. ويضيف ليفي أن رغبة النبي محمد (ص) لم يكن لها أن تبطل الدستور القبلي القديم، وإنما ببساطة أن توسعه وتصلحه لكونه قد يصبح غير ملائم لمجتمع أكبر في الإسلام.

ويؤكد لويس هذا المعنى بقوله: إن «الوثيقة» أكدت التنظيمات والعادات القبلية، حيث احتفظت كلّ قبيلة بالتزاماتها مع من هم خارج «الأمة»، وأن جميع أفكارها كانت ضمن البنية القبلية، وهكذا نجد أن هؤلاء المستشرقين نظرتهم للوثيقة تكاد تكون متطابقة خاصةً في الأمور الرئيسة التي جاءت فيها، وأن التباين بينهم مقتصرٌ على الأمور الثانوية.

المصادر والمراجع

1 ـ إسماعيل بن عمرو الدمشقي (ابن كثير)، **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد العيد، بيروت 1399هـ.

2 ـ حسين بن المبارك، **التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح**.

3 ـ شذى عبد الصاحب العبيدي، **مجتمع المدينة من خلال القرآن الكريم**، الجوانب السياسية والاجتماعية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية جامعة ديالى، 2005م.

4 ـ عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **عيون الأخبار**، تحقيق: يوسف علي طويل، بيروت، 1998م.

5 ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مصر، 1955م.

6 ـ قاسم بن سلام (أبو عبيد)، **الأموال**، تحقيق: محمد حامد الفقي، دمشق، 1347هـ.

7 ـ محمد بن عبد الله الشافعي (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والسير**، القاهرة 1356هـ.

8 ـ هاشم يحيى الملاح، **الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة**.

9 ـ Bernard Lewis, **The Arabs In History**, London, 1964.

10 ـ J. Wellhausen, **The Arab Kingdom And Its Fall Beirut**, 1963.

11 ـ Levy Reuben, **The Social Structure of Islam**, Cambridge, 1962.

12 ـ William Montgomery Watt, **Islamic Political Thought-Basic Concepts**, Edinburgh, 1969.

13 ـ ———, **Islam And The Integration of Society**, London 1966.

14 ـ ———, **Muhammad Prophet and Statesman**, Oxford, 1961.

وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق

ـ مونتغومري وات نموذجًا ـ

جواد كاظم النصر الله(*)

وشهيد كريم محمد الكعبي(**)

تُعدُّ هجرة النبي (ص) إلى المدينة نقله نوعية في مسار الدعوة الإسلامية، نظرًا إلى ما استتبعها من أحداث وتنظيمات اجتماعية وسياسية وإدارية واقتصادية، كان من شأنها إرساء قواعد دولة المدينة، ومَنْح الكيان الإسلامي ملامح الدولية ثم العالمية في ما بعد، وكان من أبرز تلك التنظيمات وضع صحيفة تُنظِّم طبيعة العلاقات بين مكونات المجتمع المدني، تلك الصحيفة غدت بمثابة الأساس النظري لتنظيم التعامل بين المكونات الاجتماعية لدولة المدينة ومن ارتبطوا معها ضمن جزئيات تلك الصحيفة سواء كانوا أفرادًا أم قبائل.

من هنا، غدت أهمية هذه الصحيفة فأصبحت مدار البحث والمناقشة لدى العديد من الباحثين المسلمين وغيرهم[1] لاستجلاء حقيقتها، فهل هي كتاب مدون؟ ومتى دونت؟ ثم هل هي نص واحد أم أكثر؟

(*) الأستاذ المساعد في جامعة البصرة/ كلية الآداب.

(*) المدرس المساعد في جامعة ميسان/ كلية التربية.

(1) انظر: محمد فارس الجميل، **النبي ويهود المدينة**، ط 1، مركز الملك فيصل، الرياض، 1422هـ/ 2002م، ص85.

لقد كان للمستشرقين[1] دور في دراسة هذه الصحيفة «الوثيقة»، وكان من بينهم المستشرق الإنكليزي وليم مونتغومري وات[2]، الذي

---

(1) لمزيد من التفاصيل عن مفهوم الاستشراق ودوافعه ودوره في دراسة التاريخ والفكر الإسلامي، انظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة: محمد عناني، ط 1، رؤية للنشر والتوزيع، 2006م، ص42 و534؛ يحيى مراد، **افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها**، منشورات محمد علي بيضون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ص7 و623؛ يحيى مراد، **معجم أسماء المستشرقين**، منشورات محمد علي بيضون، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م، ص5 و80؛ عبد الجبار ناجي، **التشيع والاستشراق**، دار المحجة البيضاء، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط 1، بيروت، 2011م، ص11 و478؛ وانظر: فرانشيسكو كبريلي، **محمد والفتوحات الإسلامية**، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الجبار ناجي، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط 1، بيروت، 2011م، مقدمة عبد الجبار ناجي، ص13 و54، فؤاد كاظم المقدادي، **الإسلام وشبهات المستشرقين**، مجمع الثقلين العلمي، ط 2، المعارف، بغداد، 1425هـ، ص29 و337.

(2) وليم مونتغومري وات (William Montgomery Watt): مستشرق بريطاني الأصل، ولد في اسكتلندا سنة 1909م، كان قسًا في كنيسة بروتستانتية، عمل عميدًا لقسم الدراسات العربية في جامعة أدنبرة من 1964م إلى 1979م، وتركزت اهتماماته في مجال السيرة النبوية. له مؤلفات عدة في هذا المجال منها: **الجبر والاختيار في الإسلام** طبع سنة 1948م، **محمد في مكة**، طبع سنة 1953م؛ **محمد في المدينة**، طبع سنة 1956م؛ **محمد نبي ورجل دولة**، طبع سنة 1961م؛ **الفكر السياسي الإسلامي**، طبع سنة 1968 و1998م؛ **عوامل انتشار الإسلام**، طبع سنة 1961م؛ **الوحي الإسلامي في العالم الحديث**، طبع سنة 1969م؛ **الفكرة التكوينية للفكر الإسلامي**، طبع سنة 1973م؛ **العظمة التي كان اسمها الإسلام**، طبع سنة 1974م؛ **ما الإسلام**، طبع سنة 1980م؛ **الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي**، طبع سنة 1962م و1987 وترجمه إلى العربية كاظم سعد الدين، بغداد، 2010. مع العديد من الدراسات والبحوث المنشورة في الدوريات الإسلامية والاستشراقية.

توفي مونتغومري وات في أدنبرة في 24 تشرين أول 2006م عن 97 سنة. وقد أطلقت عليه الصحافة لقب آخر المستشرقين (انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1964م، ج2، ص554. وانظر: وليم مونتغومري وات، **الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي**، ترجمة: كاظم سعد الدين، بيت الحكمة، بغداد، 2010م، المقدمة، ص7ـ9).

درسها في كتابيه «محمد في المدينة»[1]، و«الفكر السياسي الإسلامي»[2]، وانطلق مونتغومري وات في دراسته من مبدإ الشك والافتراض مجاراة وانسجامًا مع المتبنيات الفكرية المسبقة لديه[3]. فقدم في أكثر من موضع رؤيته بصورة نتيجة، ومتبنياته الخاصة بصورة مناقشة موضوعية وعلمية!! معتمدًا على آراء من سبقه من المستشرقين ومناقشاتهم في دراستهم لهذه الصحيفة كيوليوس فلهاوزن[4]، وكايتاني، وهيوبرت جريم[5].

لم تنسجم بعض مناقشات مونتغومري وات مع قرائن الأحوال ووقائعها. فغالبًا ما كان يركز على الجزئيات التي أملتها توجهاته العلمانية والمادية، وموقفه من النبي (ص) والإسلام، لترتيب نتائج تخدم أطروحته في الالتزام بالدفاع عن اليهود والانتهاء لما يقتضي تبرئتهم من عدم الالتزام ببنود الوثيقة ونكثهم العهد والميثاق، وللتأكيد على أن المسلمين هم من تجنوا على اليهود الذين حاولوا استرضاء المسلمين دون جدوى. فضلًا عن تأكيده على ضعف المكانة التي كان يحتلها

---

(1) وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، تعريب: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، لا تا، ص337 ـ397.

(2) وليم مونتغومري وات، **الفكر السياسي الإسلامي (المفاهيم الأساسية)**، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت، ط 1، 1981م، ص12 وما بعدها.

(3) لمزيد من التفاصيل عن هذا المنهج عند مونتغومري وات، انظر: عبد الله محمد الأمين النعيم، **الاستشراق في السيرة النبوية**، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أمريكا، 1997م، ص43ـ45.

(4) انظر: يوليوس فلهاوزن، **تاريخ الدولة العربية**، نقله عن الألمانية وعلق عليه: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1968م، ص11ـ16.

(5) انظر: وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص343.

النبي (ص) في المدينة من خلال إثارة العديد من المغالطات التي بثّها في كتابه[1].

ويمكن مناقشة رؤية وات لهذه الصحيفة حسب المسائل التي أثارها ومنها:

أولاً: اسمها

في الواقع أطلقت ألفاظ عدّة على تلك الاتفاقية بين مكونات المجتمع المدني بعد الهجرة، ومنها «الكتاب»، إذ ورد في نصّ الاتفاقية أنها كتاب: «هذا كتاب من محمد النبي (ص)[2] [رسول اللّه] بين المؤمنين والمسلمين

---

(1) لمزيد من التفاصيل عن منهج مونتغومري وات، انظر: عبد اللّه محمد الأمين النعيم، **الاستشراق في السيرة النبوية**، مصدر سابق، ص36 ـ 47.

(2) كان النبي (ص) يبدأ أغلب كتبه بهذه العبارة: «هذا كتاب من محمد النبي...»، كما في كتابه لعمائر كلب وأحلافها، فقد جاء ما نصه: «هذا كتاب من محمد رسول اللّه لعمائر كلب وأحلافها...» (محمد بن الحسين (الشريف الرضي)، **المجازات النبوية**، تحقيق وشرح: طه محمد الزيني، مكتبة بصيرتي، قم، لا تا، ص28). وكذلك كتابه لأهل نجران: «هذا كتاب من محمد النبي رسول اللّه، لنجران وحاشيتها...» (حسين الطبرسي (الميرزا النوري)، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ط 1، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، 1987م، ج11، ص133). وكتابه لسلمان الفارسي: «هذا كتاب من محمد بن عبد اللّه رسول اللّه سأله الفارسي سلمان...» (محمد بن علي بن شهرآشوب، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: نخبة من علماء النجف، المطبعة الحيدرية، النجف، 1956م، ج1، ص97؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط 2، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م، ج18، ص134؛ ج22، ص368؛ حسين الطبرسي (الميرزا النوري)، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**،مصدر سابق، ج11، ص99). وكتابه (ص) لأهل جرباء: «هذا كتاب من محمد النبي رسول اللّه لأهل جرباء...» (أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، ط 1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ج2، ص66). وكتابه لأبي دجانة الأنصاري: «هذا كتاب من محمد رسول اللّه...» (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق،=

من قريش و[أهل] يثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم. وكذلك ورد في البند الأخير منها: «وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلّا من ظلم وأثم، وإن الله جارٌ لِمَنْ برَّ واتقى، ومحمد رسول الله (ص)». وقد نعتها ابن إسحاق بالكتاب، فقال عند إيراده نص الاتفاقية: «وكتب رسول الله (ص) كتابًا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم».

ونعتت بـ: «الصحيفة»، فقد ورد في نص الاتفاقية ذكر الصحيفة مرات عدة، منها في البند 22: «وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا أو يؤويه، وإن من نصره، أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل»[1]. وكذلك في البند 37: «وإن على اليهود نفقتهم،

= ج91، ص220 ـ 221). وكتابه إلى النجاشي: «هذا كتاب من محمد النبي إلى النجاشي...» (علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، ط 1، دار الحديث، 1998م، ج2، ص456). وكتابه إلى أهل اليمن: «هذا كتاب من محمد رسول الله إلى أهل اليمن...» (أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت، لا تا، ج2، ص80؛ علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، مصدر سابق، ج2، ص590). وكتابه إلى العلاء بن الحضرمي: «هذا كتاب من محمد رسول الله... للعلاء بن الحضرمي ومن تبعه...» (المصدر نفسه، ص618). وكتابه إلى زياد بن لبيد البياضي لما ولاه صدقات حضرموت: «هذا كتاب من محمد رسول الله في الصدقات...» (المصدر نفسه، ص646).

(1) الصرف: التطوع، والعدل: الفريضة (خليل بن أحمد الفراهيدي، **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي إبراهيم السامرائي، ط 2، مؤسسة دار الهجرة، 1409هـ، ج7، ص109). وقيل: الصرف: الحيلة، والعدل: الفداء (يعقوب بن إسحاق بن السكيت، **ترتيب إصلاح المنطق**، تحقيق وشرح: محمد حسين بكائي، ط 1، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1412هـ، ص224).

وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم». وأيضًا في البند 39: «وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة». وفي البند 42: «وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو شجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله (ص)، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره».

ولكن ما الاسم الذي أطلقه مونتغومري وات على هذه الصحيفة؟ يلاحظ مما جاء في مؤلفاته أنه استخدم لفظتي الوثيقة[1] والدستور[2]. ويستشف وات من كلمة صحيفة «أنها وثيقة مكتوبة يرضى بها الفرقاء»[3].

ثانيا: مصدر الوثيقة

اعتمد أغلب الباحثين على محتويات هذه الوثيقة في دراساتهم لتنظيمات النبي (ص) في المدينة[4]، لذا يجدر التساؤل عن مصدر هذه الوثيقة ليتسنّى لنا الحكم حول صحتها لا سيّما أن ثمة من يعدها موضوعة[5].

---

(1) وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص337.

(2) المصدر نفسه، ص229، 296.

(3) المصدر نفسه، ص346.

(4) انظر مثلاً: صالح أحمد العلي، **«تنظيمات الرسول (ص) الإدارية في المدينة»**، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد السابع عشر، بغداد، 1969م؛ جعفر مرتضى العاملي، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)**، ط 4، دار السيرة، بيروت، 1995م، ج4، ص247ـ263.

(5) يوليوس فلهاوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، ترجمة: يوسف العش، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1956م، ص20، هـ 9.

إن أقدم من ذكرها هو ابن إسحاق في سيرته[1]، ويعلل مونتغومري وات سبب وضعها من قبل ابن إسحاق في بداية العهد المدني فيقول: «فليس له من سبب سوى التسلسل المنطقي»[2]. ويعللّ سبب عدم إيراد ابن إسحاق سندًا لنص الوثيقة بأنه: «أخذت فئة قليلة من الأشخاص منذ نهاية القرن الأول الإسلامي تجمع كلّ الأخبار التي تستطيع جمعها عن حياة محمد ومغازيه، ثم كتب بعضهم ما جمعوه... فإنهم لم يذكروا في جميع الحالات الإسناد الكامل أو سلسلة الرواة التي تعود بنا القهقرى إلى شاهد العيان للحوادث، ثم أصبح الإسناد الكامل شيئًا فشيئًا ضروريًا»[3].

ويقول أيضًا: «يجب أن نربط الإلحاح على سلسلة الرواة الكاملة بتعليم الشافعي الذي كان معاصرًا للواقدي، حتى إذا ما عمّ ذكر الإسناد الكامل، اندفع المحدثون إلى العودة بالإسناد حتى معاصري محمد، حتى إنهم حين أضافوا إلى الرواة فإن إضافتهم كانت صحيحة، لأنهم عرفوا من أين استقى سابقوهم معلوماتهم»[4].

وكأن مونتغومري وات يريد القول: إن عدم الاهتمام بالسند لا

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، 1383هـ/ 1963م، ج2، ص348ـ351. وقد نقلها عن ابن إسحاق دون سند كلّ من: محمد ابن محمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1986م، ج1، ص260 ـ 262؛ وإسماعيل بن كثير القرشي، **البداية والنهاية**، تحقيق وتدقيق: علي شيري، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م، ج3، ص273 ـ 276.

(2) وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص337.

(3) المصدر نفسه، ص516.

(4) المصدر نفسه، ص516 ـ 517.

يقتصر على ابن إسحاق بل شمل الواقدي أيضًا، ولكن الاهتمام بذكر السند بدأ يظهر على يد ابن سعد تلميذ الواقدي متأثرًا بمنهج الشافعي بذكر الإسناد[1].

لكن في واقع الحال لم يكن ابن إسحاق المصدر الوحيد لهذه الاتفاقية، بل وردت الإشارة إليها في شتّى كتب التراث[2]، إما بالإشارة إلى وقوعها أو بإيراد نصوصٍ منها، ولكن ابن إسحاق انفرد بإيراد نص الوثيقة كاملاً؛ ولكن من غير إسناد. وقد أدركت مصادرنا الإسلامية هذه الإشكالية منذ وقت مبكر، فحاول بعضها الإتيان بسلاسل إسنادية لم تزد الأمر إلّا ارتباكًا وتعقيدًا، فقد رواها ابن سلام (ت 224هـ) من طريقين في كتابه «الأموال» وكلاهما موقوف على الزهري (ت 124هـ)[3]. وهو السند نفسه الذي رواها به حميد بن زنجويه (ت251هـ) في كتابه الأموال[4]. وفي كلا الحالتين نجد الرواية تقف عند حدود الزهري الذي يبعد عن الحادثة المفترض كتابة النص فيها 124 سنة!!

كما رواها ابن سلام بسند آخر إلّا أنه يقف عند ابن جريج[5] الذي

---

(1) المصدر نفسه، ص516.

(2) لمزيد من التفاصيل عن مصادر صحيفة المدينة، انظر: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، دار النفائس، ط 8، بيروت، 2009م، ص57 ـ 59.

(3) قاسم بن سلام، **الأموال**، ط 2، دار الفكر، بيروت، 1975م، ص260.

(4) انظر: حميد بن زنجويه، **الأموال**، تحقيق: شاكر ذيب فياض، لا مكان، لا تا، ج2، ص466.

(5) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أحد موالي بني أمية، وكان يدلس ويرسل. مات سنة خمسين أو بعدها وقد جاوز السبعين، وقيل المئة (انظر ترجمته في: محمد بن حبان البستي، **الثقات**، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، ط 1، 1973م، ج7، ص93؛ محمد بن حبان البستي، **مشاهير علماء الأمصار**، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، ط 1،=

عرف بالتدليس والإرسال أيضًا. ورواها بسند ينتهي إلى: (كثير بن عبد الله عن أبيه عن جدِّه). لكنه إسناد أضعف من أن يحتج به فكثير بن عبد الله قد ضعفه وكذبه أغلب علماء الجرح والتعديل، فقد قال عنه أحمد بن حنبل[1]: لا يساوي شيئًا، ولم يحدث عنه. وقال عنه ابن معين: ليس هو بشيء[2]، وقال عنه النسائي[3]: متروك الحديث. وقال عنه العقيلي[4]: لم يكن أحدٌ من أصحابنا يأخذ عنه، ويدعي ما ليس عنده، وإنه رجل بطال مخاصم. وقال عنه ابن حبان[5]: يروي عن أبيه عن جدِّه...، منكر الحديث جدًا، ويروي نسخًا موضوعة لا يحلّ ذكرها في الكتب ولا الرواية عنه، إلَّا على جهة التعجب، وكان الشافعي يقول: كثير بن عبد الله ركنٌ من أركان الكذب.

كما رواها ابن أبي خيثمة (ت 279هـ)، على ما ذكره ابن سيد الناس

= دار الوفاء، المنصورة، 1991م، ص230؛ أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م، ج10، ص403؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م، ج1، ص617.

(1) أحمد بن حنبل، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وتخريج: وصي الله بن محمد عباس، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988م، ج3، ص213.

(2) يحيى بن معين، **التاريخ**، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق، لا تا، ج1، ص171.

(3) أحمد بن علي النسائي، **كتاب الضعفاء والمتروكين**، ط 1، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، 1986م، ص228.

(4) جعفر محمد بن عمرو العقيلي، **الضعفاء الكبير**، حققه ووثقه: عبد المعطي أمين قلعجي، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج4، ص4 ـ 5.

(5) محمد بن حبان البستي، **المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، مكة المكرمة، لا تا، ج2، ص221 ـ 222.

(ت 734هـ)[1]، بالإسناد نفسه الذي ينتهي إلى: (كثير بن عبد الله بن عمرو المزني عن أبيه عن جدّه). رغم أن ابن عدي[2] قال: «إن أحمد بن حنبل قال لابن أبي خيثمة: لا تحدث عن كثير بن عبد الله شيئًا». ورواها ابن سلام مؤكدًا أنها كُتبت في بداية مقدم النبي (ص) إلى المدينة[3].

ورواها البيهقي (ت 458هـ)[4] بالوجادة، أي أخذها من كتاب شخص فيه أحاديث يرويها بخطّه، لكنه لم يلقه، أو لقيه ولكن لم يسمع منه الأحاديث التي رواها عنه، ولا له منه إجازة في الرواية عنه. كما إن في سلسلة إسناده للرواية رواة متهمين بالكذب والضعف. علاوة على ذلك، فإن الرواية مختصرة جدًّا، وهي تختلف عما رواه ابن إسحاق؛ إذ أغفلت بنودًا كثيرة سيما ما يتعلق باليهود[5].

كما ذكرها ابن أبي حاتم في مقدمة كتابه: «الجرح والتعديل»[6]، وهي أيضًا موقوفة على الزهري. وكذلك رواها ابن حزم (ت 456هـ) بسند ينتهي إلى ابن عباس، لكنها مختصة بالمهاجرين والأنصار: «أن يعقلوا معاقلهم ويفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين الناس»، أي أنها

---

(1) محمد بن محمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، مصدر سابق، ج1، ص262.

(2) عبد الله الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ط 3، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، 1998م، ج6، ص57.

(3) قاسم بن سلام، **الأموال**، مصدر سابق، ص260.

(4) أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت، لا تا، ج8، ص106.

(5) مهدي رزق الله، **السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية**، مركز الملك فيصل، الرياض، ط 1، 1412هـ/ 1992م، ص310.

(6) عبد الرحمن بن محمد (ابن أبي حاتم)، **الجرح والتعديل**، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1371هـ، ج1، ص197.

تختلف عن الوثيقة التي رواها ابن إسحاق. كما إن رواتها أحدهما ساقط الحديث، والثاني ضعيف[1].

وبالنتيجة تبقى صحيفة المدينة كما ذكر وات دون مصدر يمكن الاطمئنان إليه في صدورها[2].

ثالثًا: تاريخ الوثيقة

اتفقت الآراء على أن الوثيقة كُتبت بعد هجرة النبي (ص)، لكنها تباينت هل كُتبت قبل معركة بدر[3] أم بعدها[4]؟ أما مونتغومري فيرى أن الوثيقة ليست وحدة متكاملة، ومن ثم يختلف تاريخ وضع كل جزء منها، فهي كُتبت في أوقات مختلفة ثم جُمعت في ما بعد[5]، وبالتالي «الوثيقة ليست منفردة بذاتها، بل هي حصيلة وثيقتين متميزتين على الأقل.. كما هو واضح في التكرار أو التكرار النوعي لعدة بنود»[6].

---

(1) علي بن أحمد الأندلسي (ابن حزم)، **المحلى**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، لا تا، ج11، ص45.

(2) لقد درس عدد من الباحثين مرويات هذه الصحيفة وخلصوا إلى نتيجة أن هذه الأسانيد ضعيفة ولا تصح على العموم، وينبغي عدم الاحتجاج بها (انظر: أكرم ضياء العمري، **المجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته الأولى**، ط 1، المدينة المنورة، 1983م، ص107 ـ 117؛ مهدي رزق الله، **السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية**، مصدر سابق، ص311 وما بعدها).

(3) يذهب إلى ذلك فلهاوزن (انظر: يوليوس فلهاوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، مصدر سابق، ص16)، وكايتاني (انظر: وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص343).

(4) يذهب إلى ذلك المستشرق هوبير جريم (انظر: وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص343).

(5) وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص343.

(6) وليم مونتغومري وات، **الفكر السياسي الإسلامي**، مصدر سابق، ص12.

ويرى مونتغومري وات أن الوثيقة تعود لعام 627م وهو العام الذي أُبعدت أو صفيت فيه القبائل اليهودية الرئيسة الثلاث: (قينقاع، النضير، قريظة). ولا يرد ذكر القبيلتين الأخيرتين في الوثيقة؛ بل يشار إلى تواجد مجموعات صغيرة من اليهود في المدينة بعد عام 627م، ويرى أن الفقرات الرئيسة تعود إلى زمن الهجرة عام 622 أو 623م على الأقل، وأن تلك التي لم تعد سارية المفعول حُذفت أو عُدلت، بينما أُضيفت فقرات أخرى[1].

ويستند مونتغومري إلى وجود فروق لغوية، فمثلاً: «... يشار إلى المؤمنين بضمير الغائب «هم»، وفي بعض الأحيان بالضمير «أنتم»، وفي أحيان أخرى «نحن» (البنود 16، 18، 23)[2]، ويطلق عليهم في أغلب الأحيان اسم «المؤمنين» ما عدا في موضعين حيث يسمون بـ: «المسلمين» (البندان 23، 37)[3].

ويرى أن ثمة بنودًا هي تكرارٌ لبنود أخرى، وتعالج المسائل نفسها مع اختلاف بسيط كالبندين 23، 42، وإن كان البند 42 أدق، والبندان 20، 43 موجهان ضد قريش، وما يقال عن اليهود في البندين 14، 16 مشابه لما يقال في البندين 18، 37. أما البندان 24، 38 فمتماثلان تمامًا. ويتحدث البندان 30، 46 عن اليهود الذين كانوا قسمًا من الأوس[4].

ولكن إذا كان ثمة تشابه بين البندين 16، 37، فإننا لم نجد تشابهًا بين

---

(1) المصدر نفسه.
(2) وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص343.
(3) المصدر نفسه، ص344.
(4) المصدر نفسه.

البندين 14: «ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر...» و18: «وإن كل غازية غزت معنا...»[1].

هنا مسائل عدة يجدر الوقوف عندها:

أولاً:

في ما يخص أنها كُتبت في أوقات مختلفة ثم جُمعت في ما بعد، فهو طرح له ما يسوغه ويُبرره، لا سيّما وأنا قد أشرنا إلى الاختلاف في نصوص الوثيقة ومضامينها بين بعض المصادر التي ذكرتها كنصّي (البيهقي والرازي)، واختصارهما قياسًا بنص (ابن إسحاق). وقد رجح العمري أن الوثيقة هي في الأصل وثيقتان إحداهما خاصة بالمسلمين من مهاجرين وأنصار، والثانية خاصة باليهود[2].

ونحن لو رجعنا إلى بعض النصوص، وقارناها مع نص ابن إسحاق ـ باعتباره المؤلف الأول الذي ذكر نص الوثيقة ـ لوجدناها تنبئ عن مثل هذا الطرح، فضلاً عن أن نص ابن إسحاق نفسه ينبئ عن ذلك! إذ قال ابن إسحاق: «وكتب رسول الله (ص) كتابًا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي (ص)، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس»[3]. فهو في البداية ذكر أن النبي

---

(1) خالد بن صالح الحميدي، **نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة**، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م، ص66 ـ 67.

(2) أكرم ضياء العمري، **المجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته الأولى**، مصدر سابق، ص112.

(3) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص348.

(ص) كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود، وعندما أورد نص الكتاب قال: هذا كتاب من محمد النبي (ص)، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس. وكما هو واضح، ليس في هذه الافتتاحية أو العنوان ذكر لليهود!! في حين قال الطبري[1]: «... وكان قد وادع حين قدم المدينة يهودها على أن لا يعينوا عليه أحدًا وأنه إن دهمه بها عدوّ نصروه...». وقال المقريزي[2]: «وكان عند قدومه المدينة، قد وادع يهودها، وكتب بينه وبينهم كتابًا، واشترط عليهم ألا يمالئوا عليه عدوّه، وأن ينصروه على من دهمه، وأن لا يقاتل عنهم كما يقاتل عن أهل الذمة». وقال في نص آخر: «ووادع رسول الله (ص) من بالمدينة من يهود، وكتب بذلك كتابًا، وأسلم حبرهم عبد الله بن سلام بن الحارث، وكفر عامتهم وهم ثلاث فرق: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة»[3]. وذكر البلاذري[4]، أن النبي (ص) عند قدومه المدينة وادع يهودها وكتب بينهم كتابًا، واشترط عليهم أن لا يمالئوا عدوّه وأن ينصروه على من دهمه، وأن لا يقاتل عن أهل الذمة.

وبالمقارنة بين هذه النماذج من الموادعة نجد أنها تختلف عن نص ابن إسحاق، ولعل هذا ما دفع للقول: إن الوثيقة تتكون من كتابين:

---

(1) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لا تا، ج2، ص172.

(2) أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، ج9، ص226.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص69.

(4) أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق: محمد حميد الله، دار المعارف، مصر، لا تا، ج1، ص286.

الأول: خاص بالمسلمين من مهاجرين وأنصار، والآخر: خاص باليهود، أو أنها تتكون من سلسلة وثائق ومعاهدات منفصلة.

ويمكن لهذا الطرح الاتكاء على بعض الأحاديث التي تبين انفصال كتاب المهاجرين والأنصار عن كتاب اليهود. قال ابن أبي شيبة: «كتب رسول الله (ص) كتابًا بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلهم، وأن يفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين»[1]. وذكر هذا الخبر أيضًا أحمد بن حنبل[2]، وأبو يعلى[3]، وابن عبد البر[4]، والهيثمي[5]، وغيرهم.

وذكر الكليني[6] بسند ينتهي إلى الإمام الباقر (ع) قال: «قرأت في كتاب لعلي (ع) أن رسول الله (ص) كتب كتابًا بين المهاجرين والأنصار ومن لحق

---

(1) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **المصنف**، ضبطه وعلق عليه: سعيد اللحام، ط 1، دار الفكر، 1409هـ، ج6، ص377؛ ج7، ص671؛ وانظر: أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق: لجنة تحقيق التراث، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م، ص26؛ محمد بن الحسن الطوسي، **تهذيب الأحكام**، تحقيق: حسن الخرسان، ط4، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365هـ، ج6، ص140.

(2) أحمد بن حنبل، **المسند**، دار صادر، بيروت، لا تا، ج1، ص271؛ 2، ص204؛ وانظر أيضًا نصوص مشابهة لهذا الخبر: المصدر نفسه، ج1، ص79 و119 و122؛ ج2، ص178 و180 و194 و211 و215؛ ج3، ص242 و321 و342، و349؛ ج4، ص141.

(3) أحمد بن علي بن المثنى (أبو يعلى)، **المسند**، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، لا تا، ج4، ص366 ـ 367.

(4) يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا ـ محمد علي معوض، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ج8، ص69.

(5) علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، ج4، ص206.

(6) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، صححه وعلق عليه: علي أكبر غفاري، ط 3، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1388هـ، ج5، ص31. وانظر أيضًا: محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1414هـ، ج15، ص68.

بهم من أهل يثرب أن كل غازية غزت بما يعقب بعضها بعضًا بالمعروف والقسط بين المسلمين فإنه لا يجوز حرب إلّا بإذن أهلها، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلّا على عدل وسواء».

ولعلّ ما يعطي الطرح المتقدم موثوقيته واعتباره، ما ذكره الطبرسي (548هـ)[1] حيث قال: «... وجاءته اليهود فقالوا: يا محمد إلى ما تدعو؟ قال: إلى شهادة أن لا إله إلّا اللّه، وأني رسول اللّه...، فقالوا له: قد سمعنا ما تقول، وقد جئناك لنطلب منك الهدنة على أن لا نكون لك ولا عليك ولا نعين عليك أحدًا، ولا تتعرض لأحد من أصحابك ولا تتعرض لنا ولا لأحد من أصحابنا حتى ننظر إلى ما يصير أمرك وأمر قومك، فأجابهم رسول الله (ص) إلى ذلك، وكتب بينهم كتابًا: أن لا يعينوا على رسول الله ولا على أحد من أصحابه بلسان ولا يد ولا بسلاح...، وكتب لكلّ قبيلة منهم كتابًا على حدة. وكان الذي تولى أمر بني النضير حيي بن أخطب..، وكان الذي ولي أمر قريظة كعب بن أسد، والذي تولى أمر بني قينقاع مخيريق، وكان أكثرهم مالًا وحدائق، فقال لقومه: تعلمون أنه النبي المبعوث، فهلم نؤمن به ونكون قد أدركنا الكتابين. فلم تجبه قينقاع إلى ذلك». ولعلّ هذا مما يؤيده نص المقريزي[2] المتقدم: «ووادع رسول الله (ص) من بالمدينة من يهود،

---

(1) فضل بن الحسن الطبرسي، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، قم، 1417هـ، ج1، ص158.

(2) أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، ج9، ص226. وانظر أيضًا: حسين بن محمد (الديار بكري)، **تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس**، مؤسسة شعبان، بيروت، لا تا، ج1، ص353.

وكتب بذلك كتابًا، وأسلم حبرهم عبد الله بن سلام بن الحارث، وكفر عامتهم وهم ثلاث فرق: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة».

ويؤيد تعدد كتبهم ما نقله المؤرخون في أخبار بني قريظة والنضير وقينقاع، قال ابن إسحاق[1]: وخرج عدوّ اللّه حيي بن أخطب النضري، حتى أتى كعب بن أسد القرظي، صاحب عقد بني قريظة وعهدهم، وكان قد وادع رسول الله (ص) على قومه، وعاقده على ذلك وعاهده، فلما سمع كعب بحيي بن أخطب أغلق دونه باب حصنه، فاستأذن عليه، فأبى أن يفتح له، فناداه حيي: يا كعب افتح لي، قال ويحك يا حيي إنك امرؤ مشؤوم إني قد عاهدت محمدًا فلست بناقض ما بيني وبينه ولم أر منه إلّا وفاء وصدقًا قال: ويحك افتح لي أكلمك...، ففتح له...، فنقض كعب بن أسد عهده وبرئ مما كان عليه فيما بينه وبين رسول الله (ص)». وقال: المقريزي: «... فما زال به حيي حتى لان لهم ونقض العهد، وشقوا الكتاب الذي كتب رسول الله (ص)».

أضف إلى ذلك خبر العهد الذي كتب بعد مقتل كعب بن الأشرف، قال ابن شبة النميري[2]: «فلما قتلوه فزعت اليهود ومن كان معهم من المشركين، فغدوا على رسول الله (ص) حين أصبحوا فقالوا: قد طرق صاحبنا الليلة، وهو سيد من سادتنا فقتل غيلة، فذكر لهم رسول اللّه (ص) الذي كان يقوله في أشعاره ويؤذيهم به، ودعاهم إلى أن يكتب بينهم وبينه وبين المسلمين صحيفة فيها جماع أمر الناس، فكتبها». وأضاف

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج3، ص705.

(2) عمر بن شبة النميري البصري، **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق: محمد فهيم شلتوت، دار الفكر، قم، 1410هـ، ج2، ص164.

المقريزي[1] أن النبي (ص) قال لهم: «لو قرّ كما قرّ غيره من هو على مثل رأيه ما اغتيل؛ ولكنه نال منا الأذى وهجانا بالشعر، ولم يفعل هذا أحد منكم إلّا كان له السيف». وهنا يجب الانتباه إلى المقطع الأخير من قول النبي (ص): «لو قرّ كما قرّ غيره من هو على مثل رأيه ما اغتيل...»، فهو يشير وبوضوح إلى وجود اتفاق أو التزام معقود بين النبي (ص) وبين اليهود، وقد خالفه كعب بن الأشرف.

ولعل في قوله تعالى: ﴿أَوَكُلَّمَا عَاهَدُواْ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُمۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾[3]، دليل واضح على تعدد العهود والمواثيق ونقضها من قبل اليهود، لا سيّما وأن التفاسير قد تضافرت في بيان أنها نزلت فيهم.

ومما تقدم يتبيّن رجاحة ما قرره وات من أن الوثيقة لم تكن وثيقة واحدة. وبتحصيل الحاصل، تفاوتت هذه الكتب في وقت كتابتها، إلّا أن وات هنا حاول الالتفاف على ما أدركه، وعلى ما هو واضح، فهو من جانب يقول: إنها أنشئت في أوقات مختلفة ثم جُمعت في وقت لاحق[4]. ومن جانب آخر يقول: إن النقاش يجب أن يجري حول تاريخ الوثيقة وهل يجب تأريخها قبل معركة بدر أم بعدها[5]؟ فهو في الافتراض الأول قد

---

(1) أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، مصدر سابق، ج12، ص185 ـ 186.

(2) سورة البقرة: الآية 100.

(3) سورة الأنفال: الآية 56.

(4) وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص343.

(5) المصدر نفسه.

انسجم مع ما تقدم من أنها ليست وثيقة واحدة، ولكن في الافتراض الثاني أراد الإيحاء بأنها وثيقة واحدة، ولكن لا يعلم تاريخها هل قبل معركة بدر أم بعدها؟ لأنه إذا كان بعدها سيخلص إلى نتيجة أن كعب بن الأشرف قُتل دون مبرر، إذ حتى ذلك الحين لم يكن يوجد اتفاق مبرم بين اليهود والمسلمين، أضف إلى ذلك أن اليهود أجبروا على معاهدة النبي (ص) والقبول بشروطه، لأنهم خافوا أن يكون مصيرهم كمصير كعب بن الأشرف!

ثانيًا:

أشار وات إلى إضافة البنود وحذفها من وقت لآخر بحسب الحاجة لذلك، اعتمادًا على وجود الفروق اللغوية، كاستخدام كلمتي (المؤمنين والمسلمين)، واختلاف الضمائر (من تبعنا، معنا، بينهم، عانيهم... إلخ)، والتكرار الحاصل في بعضها، والمسألة هذه تكون طبيعية إذا ما قررنا أن الوثيقة لم تكن واحدة، فهنا تكون الحاجة لتكرار نص العهد مع هذه القبيلة ثم مع هذه القبيلة، واستخدم هذه الكلمة هنا وتلك الكلمة هناك، وهذا الضمير هنا، وذاك هناك، وهكذا. نعم إن مسألة تكرار البنود بكاملها، ومعالجتها للأمور نفسها، هي مما يثير الانتباه كما في البندين (24، 38)، فكلاهما يقول: «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين». وكذلك البندان (30، 46) فكلاهما يتعلق بيهود الأوس؛ يقول الأول: «وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف»، ويقول الثاني: «وإن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ الحسن من أهل هذه الصحيفة، وإن البرّ دون الإثم». وكذلك البنود (23، 42، 36) فكلها تتحدث عن المرجعية الدينية والسياسية للنبي (ص). ولعلّ هذا يشير إلى إبرام هذه الاتفاقات مع كلّ

مكوّن من المكونات الحاضرة في الوثيقة على انفراد. ولذا نرى من الراجح أن الوثيقة لم تُكتب دفعة واحدة، وإنما هي عبارة عن التزامات وقوانين وتنظيمات، كانت تتولد وتتطور تبعًا للظروف المحيطة بمجتمع المدينة، وإلّا فما معنى الحديث عن الجهاد وهو لم يُشرع بعد، وما معنى الحديث عن الإنفاق في الحرب وهي لم يؤذن بها ولم تقع بعد، وما معنى أن يتحدث عن نصرة وسيادة وهي لم تستكمل مقوماتها بعد، وهكذا مع بقية البنود التي ربما تتعارض وواقع الحال السياسي والاجتماعي في السنة الأولى للهجرة.

ويتساءل مونتغومري إذا كانت الوثيقة قد وضعت قبل بدر، فالقول بأن اليهود جزء من الأمة شيء خطير[1]، ثم يستغرب وات من إغفال ذكر ثلاث قبائل كبرى منهم، ما يجعله يُعيد زمن وضع الوثيقة للفترة التي تلت إزالة قريظة[2].

ويستغرب أيضًا كيف تُحاط قضايا اليهود بكلّ هذا الاهتمام مع أنهم أقلية في المدينة، ويفترض أن الوثيقة وضعت لتكون عهدًا لليهود الذين بقوا في المدينة بعد إجلاء بني قريظة، وأنها تحتوي على جميع البنود المتعلقة بهم الموجودة في صور دستور المدينة القديمة[3].

يتضح أن مونتغومري وات أراد تبرئة اليهود من خيانة المسلمين، من خلال إشارته إلى عدم ذكر القبائل اليهودية الثلاث: قريظة والنضير

---

(1) المصدر نفسه، ص344.

(2) المصدر نفسه، ص346.

(3) المصدر نفسه.

وقينقاع بمسمياتهم المعروفة في الوثيقة. مشيرًا إلى ضعف احتمال أن تكون ذكرت ضمن الأحلاف التي كانت منتمية إليها، وإذا كان الأمر كذلك فيرى وات أن الوثيقة ربما تكون كتبت ـ بعد إجلاء بني قريظة ـ لمن تبقى من اليهود في المدينة، وعلى هذا الأساس يكون إجلاء اليهود ومحاربتهم، تم بدون ذنب ارتكبوه، وهو تصرف عدائي من المسلمين تجاههم، فقال: «أما أن يكون اليهود جزءًا من هذه الأمة، فهذه حجة خطيرة للقول بتاريخ سابق على بدر، كما ندهش لإغفال ثلاث قبائل كبرى، ونستطيع تفسير ذلك بافتراض أن محمدًا صنف اليهود حسب القبائل العربية التي يعيشون على أراضيها، فضم النضير وقريظة إلى يهود الأوس وثعلبة بن عمرو بن عوف، وتوجد مع ذلك أسباب وجيهة للاعتقاد بأن القبائل الثلاث لا توجد في الوثيقة».

وقد تكفلت المصادر بالردّ على هذا الإشكال، قال ابن خلدون[1]: وكان كلّ قوم من اليهود قد لجأوا إلى بطن من الأوس والخزرج يستنصرون بهم ويكونون لهم أحلافًا، وكان لحارثة بن ثعلبة ولدان أحدهما أوس والآخر خزرج.. فأقاموا كذلك زمانًا حتى أثروا وامتنعوا في جانبهم وكثر نسلهم وشعوبهم، فكان بنو الأوس كلهم لمالك بن الأوس بن حارث بن ثعلبة، وكان بنو الخزرج خمسة بطون من كعب وعمرو وعوف وجشم والحارث أبناء خزرج بن حارثة بن ثعلبة. وقال الثعلبي[2]: كانت النضير وهم حلفاء الأوس أكثر وأشرف من قريظة وهم

(1) عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ط 4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا تا، ج2، ص288.

(2) أحمد بن محمد الثعلبي، **الكشف والبيان**، ج3، ص337.

حلفاء الخزرج. وقال ابن هشام[1]: إن اليهود كانوا فريقين: طائفة منهم بنو قينقاع، وهم حلفاء الخزرج، وطائفتا النضير وقريظة، وهم حلفاء الأوس. فكانوا إذا كانت بين الأوس والخزرج حرب خرجت بنو قينقاع مع الخزرج وخرجت بنو النضير وقريظة مع الأوس. وعلى هذا ربما تكون القبائل الثلاث قد ذُكرت ضمن القبائل المرتبطة معها، ولعلّ ابتداء الجزء المتعلق باليهود من الوثيقة بذكر يهود بني عوف ثم القول عن كلّ قسم منهم بأن له ما ليهود بني عوف، إشارة واضحة لذلك.

كما إن المصادر الإسلامية تؤكّد وبكلّ وضوح على أن العهد مع اليهود قد عقد قبل معركة بدر. قال المقريزي[2]، نقلاً عن ابن إسحاق: «وتلاحق المهاجرون إلى رسول الله (ص) فلم يبق منهم أحد إلّا مفتون أو محبوس»، قال: «فأقام رسول الله (ص) بالمدينة، إذ قدمها شهر ربيع الأول، إلى صفر من السنة الداخلة ـ أي سنة كاملة ـ حتى بنى له فيها مسجده ومساكنه، فاستجمع له إسلام هذا الحي من الأنصار، إلّا من كان من خطمة، وواقف، ووائل، وأمية، وكذلك أوسُ اللّه، وهم حي

---

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص382؛ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر، 1995م، ج1، ص559؛ عبد الرحمن بن محمد (ابن أبي حاتم)، **تفسير ابن أبي حاتم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، لا تا، ج1، ص164؛ محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ط 1، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، 1409هـ، ج1، ص336؛ إسماعيل بن كثير القرشي، **تفسير القرآن العظيم**، قدم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، 1992م، ج1، ص125.

(2) أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، مصدر سابق، ج9، ص200.

من الأوس، فإنهم أقاموا على شركهم. وكتب رسول الله (ص) كتابًا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود، وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم، وشرط لهم».

ولعلّ مما يؤيد وقوع الاتفاق مع المكونات القبلية غير المؤمنة في المدينة قبل معركة بدر قول النبي (ص) عند خروجه لملاقاة قريش: «لا يخرجن معنا رجل ليس على ديننا»[1]. فلو لم يكن يوجد عرض للخروج لما قال النبي (ص) هذا الكلام، ولو لم يكن يوجد اتفاق أو ترتيب لما كان هذا العرض موجودًا! وبالذهاب لأبعد من هذا وافتراض أن الاتفاق وقع بعد بدر! فإنه لم يبتعد كثيرًا إذ يفترض أنه يكون واقع قبل معركة أُحد بمؤدى أن اليهود قد خرجوا للمشاركة فيها بزعامة عبد الله بن أُبي بن سلول ثم رجعوا، وقد ذكر أنه (ص) قال حينها: لا يستنصر بأهل الشرك على أهل الشرك[2]! فلو لم يكن ثمة اتفاق أو تفاهم على الأقل بين النبي (ص) واليهود الممثلين بعبد الله بن أُبي بن سلول، على ضرورات الدفاع أو التعامل مع الواقع السياسي الجديد في المدينة؛ لما خرج اليهود، ولا سيّما أن المصادر لا تذكر توجيه الدعوة لهم للخروج من قبل أي من حلفائهم من الأنصار! وذكر أن قومًا من الأنصار عرضوا على النبي (ص) أن يستعينوا بحلفائهم من اليهود، فقال (ص): لا حاجة لنا فيهم[3].

---

(1) عبد الحميد بن هبة الدين (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد الفضل إبراهيم، ط 1، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1959م، ج14، ص111.

(2) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لا تا، ج2، ص39؛ أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، مصدر سابق، ج1، ص135.

(3) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج3، ص585؛ مالك بن أنس، =

إذًا فخروج اليهود سواء كان لغرض الانسحاب المبيت، أم لغرض المشاركة، لا بد من أنه تم تحت إطار قانوني، أو تنظيم بينت فيه الواجبات والحقوق والالتزامات بين كلا الطرفين. وعلى هذا الأساس فإن الاتفاق مع اليهود حتى وإن كان حدث بعد معركة بدر إلّا أنه كان قبل إجلاء بني قريظة، لا كما افترض مونتغومري وات أنه كان بعد إجلائها، وأنه عقد مع من تبقى من اليهود بعد ذلك، إذ ما الحاجة لهذا العقد وقد ضعفت قوة اليهود لا سيّما بعد معاقبة بني النضير وإجلائهم، ثم الانتصار الساحق وكسر شوكة اليهود والمشركين بصورة عامة في الخندق. فإذا كان المسلمون قد هاجموا وأجلوا قبائل اليهود الرئيسة دون الاكتراث لحجة أو سبب لتلك الحرب وذلك الإجلاء! فما معنى أن يكترثوا لمن بقي منهم، وهم أضعف من أن يؤثروا بعشر ما كانت تؤثره القبائل الثلاث! وما الداعي للبحث عن اتفاقات لتنظيم العلاقة معهم، والحديث عن الاستعداد والتمويل بالحرب والدفاع، وهم قد حوربوا ونفوا عن المدينة، وما معنى الاتفاق على استعدادات للحرب وقد حدثت أكثر من حرب حتى الآن، وما معنى أن تترك لهم حرية اختيار دينهم وهم قد قتلوا بالأمس وخيروا بين النفي أو القتل أو دخول الإسلام، وغيرها من المتناقضات التي لن تقف عند حدّ إذا ما تماشينا مع فرضية أو تخمين مونتغومري وات السابق.

أضف إلى ذلك أن بعض المستشرقين ممن تناولوا الوثيقة، قد

= **المدونة الكبرى**، طبعة السعادة، مصر، لا تا، ج2، ص41؛ محمد بن محمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، مصدر سابق، ج1، ص408؛ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م، ج2، ص170.

خالفوا افتراضات وات. ومنهم فنسنك ـ وهو من المهتمين بأمر العلاقة بين النبي (ص) ويهود المدينة ـ الذي يرى أنها كُتبت على أعلى تقدير في منتصف السنة الثانية للهجرة أي قبل معركة بدر، ووافقه على ذلك فلهاوزن الذي استشهد وات برأيه ـ كما مرّ بنا سابقًا ـ. ورجح سارجنت أن تكون الوثيقة مؤلفة من ثمان معاهدات منفصلة يعود أولها إلى السنة الأولى للهجرة، وآخرها إلى السنة السابعة للهجرة، ولكنه لا يشير إلى الأطراف التي اشتركت بهذه المعاهدات، ولكن مما لا شكّ فيه أنها شملت المكونات اليهودية في المدينة[1].

ومما يؤكّد وجود معاهدة مع اليهود قبل وقعة بدر ما ذكره المؤرخون عن غزوة بني قينقاع وإجلائهم وهم أول القبائل اليهودية التي تم إجلاؤها عن المدينة. قال المقريزي[2]: «وكان سببها أن رسول الله (ص) لما قدم المدينة مهاجرًا وادعته يهود كلها، وكتب بينه وبينهم كتابًا، وألحق كلّ قوم بحلفائهم، وجعل بينه وبينهم أمانًا، وشرط عليهم شروطًا منها: ألا يظاهروا عليه عدوًا. فلما قدم من بدر بغت يهود، وقطعت ما كان بينها وبين رسول الله (ص) العهد». وقال الصالحي الشامي[3]عن غزوة بني قينقاع: «وهم قوم عبد الله بن سلام، وكانت يوم السبت للنصف من شوال على رأس عشرين شهراً من مهاجره (ص)، وكانوا حلفاء عبد الله بن أُبي بن سلول وعبادة بن الصامت، وغيرهما من قومهما، وكانوا

---

(1) انظر: محمد فارس الجميل، **النبي ويهود المدينة**، مصدر سابق، ص85 وما بعدها.

(2) أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، مصدر سابق، ج1، ص122.

(3) محمد بن يوسف الصالحي، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ج4، ص179.

أشجع يهود، وهم صاغة، وكانت الكفار بعد الهجرة مع النبي (ص) على ثلاثة أقسام: قسم وادعهم على ألا يحاربوه ولا يوالوا عليه عدوّه، وهم طوائف اليهود الثلاث: (قريظة والنضير وبني قينقاع). وقسم حاربوه ونصبوا له العداوة، وهم قريش، وقسم تاركوه وانتظروا ما يؤول إليه أمره كطوائف من العرب...، ولما قدم النبي (ص) المدينة مهاجرًا وادعته يهود كلها، وكتب بينه وبينهم كتابًا وألحق كلّ قوم بحلفائهم وجعل بينه وبينهم أمانًا، وشرط عليهم شروطًا: منها: ألا يظاهروا عليه عدوًا، فلما كان يوم بدر كان بنو قينقاع أول يهود نقضوا العهد، وأظهروا البغي والحسد، وقطعوا ما كان بينهم وبين رسول الله (ص) من العهد».

وقد استعرض حمد فارس الجميل[1]، نماذج عدة من الآراء الاستشراقية وغيرها عن حقيقة ارتباط اليهود بالمسلمين في وثيقة المدينة، وقد أكدت جميعها على وجود الاتفاق أو العهد مع اليهود، ولكنها تباينت في الجزئيات المتمثلة بالوقت والأسماء المذكورة في الوثيقة، وهل تندرج ضمنها القبائل الثلاث: (قريظة والنضير وقينقاع)، ولنا أن نقول: إن هذه القبائل بطبيعة الحال لم تشذ عن الرباط أو الإطار الذي حكم غيرها من اليهود. بمعنى أنها إن لم تكن قد ضمنت بذكر المسميات والأحلاف الواردة في الوثيقة، فإنها لا بد من أنها قد دخلت بميثاق أو عهد مع المسلمين بأي شكل من الأشكال.

ويلاحظ أن مونتغومري وات قد افترض أن المعاهدة عقدت مع من تبقى من اليهود بعد إجلاء بني قريظة! دون الاستناد إلى ما يرجح ذلك إلّا عدم ذكر هذه القبائل بمسمياتها في صحيفة المدينة! ولعله بهذا

(1) محمد فارس الجميل، **النبي ويهود المدينة**، مصدر سابق، ص85 وما بعدها.

أصاب نصف الحقيقة، فلربما كان لهذه القبائل الثلاث عهودها الخاصة وقد احتفظت كل منها بعهدها، وبالتالي ليس ثمة حاجة لذكرها في هذه الوثيقة؛ إذ إنها مختصة ببقية البطون اليهودية، التي ارتبطت بأحلاف مع الأوس والخزرج، كيهود بني عوف، ويهود بني النجار، ويهود بني الحارث،... الخ. سيّما وأن لهذا الطرح ما يؤيده:

أولاً: قصة كعب بن أسد القرظي. قال ابن إسحاق[1]: «وخرج عدو الله حيي بن أخطب النضري، حتى أتى كعبًا بن أسد القرظي، صاحب عقد بني قريظة وعهدهم، وكان قد وادع رسول الله (ص) على قومه، وعاقده على ذلك وعاهده...، فناداه حيي: يا كعب افتح لي، قال: ويحك يا حيي إنك امرؤ مشؤوم إني قد عاهدت محمدًا فلست بناقض ما بيني وبينه، ولم أر منه إلّا وفاء وصدقًا، قال: ويحك افتح لي أكلمك...، ففتح له،... فنقض كعب بن أسد عهده وبرئ مما كان عليه في ما بينه وبين رسول الله (ص)».

ثانيًا: خبر العهد الذي كتب بعد مقتل كعب بن الأشرف. حيث فزعت اليهود ومن كان معهم من المشركين، وأخبروه بقتل كعب فقال لهم: «لو قرّ كما قرّ غيره من هو على مثل رأيه ما اغتيل، ولكنه نال منا الأذى وهجانا بالشعر، ولم يفعل هذا أحد منكم إلّا كان له السيف»[2]. وهنا يجب الانتباه للمقطع الأخير من قول النبي (ص): «لو قرّ كما قرّ غيره من هو على مثل رأيه ما اغتيل...»، فهو يشير وبوضوح لوجود

---

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج3، ص705.

(2) أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، مصدر سابق، ج1، ص127؛ ج12، ص185.

اتفاق أو التزام معقود بين النبي (ص) وبين اليهود، وقد خالفه كعب بن الأشرف من بينهم.

ثالثًا: ما ذكره الطبرسي[1] من أنهم جاؤوا إلى النبي (ص) وطلبوا منه أن يكتب بينهم كتابًا على أن لا يعينوا عليه ولا على أحد من أصحابه بلسان ولا يد ولا سلاح...، فكتب لكل قبيلة منهم كتابًا على حدة. وكان الذي تولى أمر بني النضير حيي بن أخطب...، وكان الذي ولي أمر قريظة كعب بن أسد، والذي تولى أمر بني قينقاع مخيريق.

وبهذا يمكن الجمع بين المرجحات المطروحة، والخروج بنتيجة لا تتعارض ولا تتقاطع وواقع الأحداث والرواية التاريخية، فالوثيقة فعلاً لم تكن وثيقة واحدة، وبمؤدى ذلك هي كُتبت في أوقات مختلفة، ثم جُمعت في ما بعد وقُدّمت على أنها وثيقة واحدة، أو أن ابن إسحاق ومن ذكر خبر الوثيقة، قد سمعوا أو وقعوا على هذه الصور المتعددة من العهود فجمعوها ضمن موضوع واحد، وربما ظنًا منهم أنها تمت في وقت واحد. أما عدم ذكر القبائل الثلاث، فلأن لكلٍّ منها عهدها الخاص بها، وهي غير معنونة ضمن هذه الوثيقة أو النصوص الموحدة، وبما أن كل منها نقضت عهدها مع المسلمين لذا سقطت أو انتهت صلاحية تلك العهود، فتم إجلاؤها ولم تعد توجد حاجة لتجديد العهد معها؛ إذ خرجت من الإطار المجتمعي الذي يفترض ببنود الوثيقة أن تنظم حياته وفعالياته، ولذلك لم تذكر في الوثيقة.

ويفترض وات أنه يمكن إعادة تكوين تاريخ الوثيقة بالشكل الآتي: إن البنود الأولى حتى (15 أو 16 أو 19 أو 23) تمثل اتفاقًا جرى بين النبي

---

(1) فضل بن الحسن الطبرسي، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، مصدر سابق، ج1، ص158.

محمد (ص) وقبائل المدينة في العقبة الثانية، أو يمكن أعدها النقباء بعد الهجرة ثم أُضيفت إليها البنود الأخرى حسب الحاجة في فترات متفرقة، وحُذفت منها بعض البنود كالتي تتعلق بقريظة والنضير[1].

في الحقيقة، إن افتراضه أن بعض البنود تُمثّل نص اتفاق أصلي وقع بين النبي (ص) وقبائل المدينة في بيعتي العقبة فهو ما لا يمكن إيجاد ما يُرجحه، إذ حفظت لنا المصادر التاريخية نصي بيعتي العقبة[2]، وهي بعيدة كلّ البعد عما جاء في صحيفة المدينة، علاوة على ذلك أن الأجواء لم تكن بهذا الوضوح والاطمئنان ليشترط النبي (ص) ما اشترطه في وثيقة المدينة، كما إن البنود التي رجح وات أنها تمثل نص الاتفاق الذي حدث في العقبة وهي البنود (15، 16، 19، 23) لا تدعم افتراضه، فالبند (15) يقول: «وإن ذمة الله واحدة: يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس. وهو بذلك يتحدث عن الإجارة في الوقت الذي لم يكن معترفًا فيه بالمسلمين لا في مكة ولا في

(1) مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص346.

(2) عن عبادة بن الصامت قال: كنت في من حضر العقبة الأولى، وكنا اثني عشر رجلاً، فبايعنا رسول الله (ص) على بيعة النساء، وذلك قبل أن تفرض الحرب: على أن لا نشرك بالله شيئًا، ولا نسرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف. فإن وفيتم فلكم الجنة، وإن غشيتم من ذلك شيئًا فأمركم إلى الله عز وجل: إن شاء عذب، وإن شاء غفر (عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص295).

أما بيعة العقبة الثانية فتروى عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: «... فقلنا: يا رسول الله علامَ نبايعك؟ قال: تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقولوا في الله لا تخافوا في الله لومة لائم، وعلى أن تنصروني فتمنعوني إذا قدمت عليكم مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم ولكم الجنة، فقمنا إليه فبايعناه (إسماعيل بن كثير القرشي، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، 1971م، ج2، ص195).

المدينة، وفاقد الشيء لا يعطيه، إذ تكون إجارة المؤمن للآخرين بلا قيمة لافتقاده الشرعية والاحترام من الطرف الوثني، ولقد كان المسلم نفسه مطاردًا ويبحث الأمان فكيف يجير هو الآخرين»؟

أما البند (16) فيقول: «وإن من تبعنا من يهود فإن لها النصر والأسوة غير مظلومين ولا تناصر عليهم». وينطبق عليه ما قيل على البند السابق. أضف لذلك أنه يتعارض تمامًا مع ما روي عن الهيثم بن التيهان[1]، أثناء بيعة العقبة أنه قال: «يا رسول اللّه، إن بيننا وبين الرجال حبالًا، وإنا قاطعوها ـ يعني يهود ـ فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ قال: فتبسم رسول الله (ص)، ثم قال: بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأسالم من سالمتم»[2]. فلو كان اليهود أو من يمثلهم حاضرًا في ذلك الاجتماع، فإنه من غير المناسب إثارة مسألة قطع العلاقات، وإعلان الخلاف معهم، أضف لذلك أن النبي (ص) في العهد المكي لم يكن يناوئ اليهود أو يدعو إلى السخط عليهم وقطع العلاقات معهم، بل على العكس من ذلك، هو كان يرجو ـ وحتى في المدينة ـ أن يؤمنوا به لأنهم أهل كتاب وعندهم أخبار كثيرة عن مبعثه ونبوته!

أما البند (19) فيقول: «وإن المؤمنين يُبِئ بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه». فهو يتحدث عن مرحلة متقدمة شرّع فيها الجهاد والقتال في سبيل اللّه، وهو حسب ما معروف تاريخيًا شرع بعد الهجرة.

أما البند (23) فيقول: «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده

---

(1) انظر: ترجمته: محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، مصدر سابق، ج3، ص447 ـ 449.

(2) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص303.

إلى الله عز وجل وإلى محمد (ص)»[1]. وكما هو واضح فهو يشير إلى المرجعية الدينية والسياسية للنبي الأكرم (ص)، وهي الأخرى لم تتأكد إلّا بعد الهجرة.

ويرى مونتغومري أن أهل المدينة أدركوا بعد معركة بدر استحالة التغلب على أهل مكة مرة ثانية الذين لا بدّ من أنهم سوف يثأرون لبدر، لكنهم أيدوا الرسول (ص) بقوة لا سيّما مع نزول الوحي الإلهي يحثهم على القتال ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ . . .﴾[2] [3]، «هذا الوقت هو الوقت الذي يمكن أن تكون كتبت فيه بنود دستور المدينة الموجهة ضدّ قريش وغيرها من البنود التي تظهر وحدة الأمة سواء في الحرب أم في السلم، وأنه من العسير أن نرى الأنصار يقبلون مثل هذه البنود في وقت سابق حين لم تكن القطيعة قد حدثت مع مكة»[4].

رابعًا: مدى صحة الوثيقة

يرى مونتغومري وات أن الباحثين عدوّا الوثيقة صحيحة[5]، مع إنهم لم يعطوها حقها من الدراسة[6]. فمن حيث اللغة نجد أن الأسلوب الذي

(1) انظر: بنود الوثيقة: مونتغومري وات: **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص338 ـ 342.

(2) سورة البقرة: الآية 193.

(3) وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص353.

(4) المصدر نفسه، ص354.

(5) لقد عدّها كونستانس جيورجيو أول دستور في الإسلام (انظر: كونستانت فيرجيل جيورجيو، **نظرة جديدة في سيرة رسول الله**، ترجمة: محمد التونجي، ط 1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1983م، ص190 ـ 195). وأشاد بها دون أن يذكرها المستشرق إميل در منغم (انظر: إميل در منغم، **حياة محمد**، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988م، ص176).

(6) وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص342.

صيغت فيه أسلوب قديم، وبعض التعابير كلفظة المؤمنين للدلالة على المسلمين ترجع إلى الفترة الأولى المدنية[1].

يقول مونتغومري وات: إن فلهاوزن يعتقد بصحة الوثيقة استنادًا إلى الآية: ﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[2]، فإذا عدنا إلى البنود: (25 ـ 31، 33، 36 ب، 46) لوجدناها تحمل المعنى نفسه من خلال عبارة: «إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلّا نفسه» في البنود (25 ـ 31، 33)، وعبارة: «وإنه من فتك فبنفسه وأهل بيته» وفي البند (36 ب)، وعبارة: «وإن البرّ دون الإثم لا يكسبه كاسب إلّا على نفسه» في البند (46). ونلاحظ هنا أن البنود التي استند إليها فلهاوزن في اختياره الآية الكريمة وأعلاه والتي استند عليها في قوله بصحة الوثيقة تعود لليهود ما عدا البند (36 ب)[3].

إن واقع الصحيفة ونقضها من قبل اليهود يجعل من الصعب على أيٍّ جهة أن تضع وثيقة من هذا القبيل، فتحظى بهذا الذياع والقبول الواسع في أوساط المحدثين والفقهاء وكتاب السير والمؤرخين دون أن تواجه أي اعتراض من السلطة السياسية في العهود التالية في ضم غير المسلمين إلى الأمة الإسلامية، أو أن يحتفظ ببنود ضدّ قريش ويجعل لمحمد (ص) هذه المكانة المتواضعة[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص342.

(2) سورة النساء: الآية 111.

(3) خالد بن صالح الحميدي، **نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة**، مصدر سابق، ص72 ـ 73.

(4) وليم مونتغومري وات، **محمد في المدينة**، مصدر سابق، ص342.

خامسًا: مصطلح الأمة

يرى مونتغومري وات[1] أن ملامح الأمة التي تكونت بفعل الوثيقة لا تعتمد على الرابط الديني، وأن فكرة «الأمة» تقوم على أساس الإقامة في منطقة واحدة، أي أن أساسها إقليمي لا ديني، وأن الجماعة الإسلامية بات يُعبّر عنها بمسميات أخرى كالجماعة وحزب الله.

إن هذا واضح من خلال تصريح بعض بنود الوثيقة بحرية المعتقد، وهو ما يشكّل في الوقت نفسه ردًا على وات الذي أراد الإيحاء بأن المسلمين اضطهدوا اليهود وهاجموهم دون سبب إلّا لأنهم يهود، وأن المسلمين أرادوا بسط ديانة الإسلام ونشرها بالقوة.

سادسًا: مكانة النبي (ص)

استشهد مونتغومري وات[2] بالعديد من المغالطات والتفسيرات الخاطئة لبيان ضعف مكانة النبي (ص) في المدينة، كقضية الإفك وعدم معاقبته للمروجين له بصورة مباشرة؛ بل انتظر نزول الوحي ببراءة زوجته، كما إنه انتظر تأييد الرأي العام في المسألة[3]. كذلك في قضية معاقبة قبيلة بني قريظة، فلم يتخذ إجراء معاقبتهم بنفسه، وإنما أوكل ذلك لسعد بن معاذ[4]. وأنّه لم يكن سوى زعيم كباقي الزعامات المتواجدة فيها. وأنّه اكتفى في بداية الأمر أن ينظر له كنبيٍّ مشرع، وادعى أن دستور المدينة لم يوجب الطاعة له. وأن أهل المدينة لم

(1) المصدر نفسه، ص367.
(2) المصدر نفسه، ص347 ـ 363.
(3) المصدر نفسه، ص348.
(4) المصدر نفسه، ص349.

يعترفوا له بالطاعة، وأنها لم تكن واجبة حتى غزوة الحديبية. وأن سلطات النبي بدأت تتسع تدريجيًا[1].

يظهر أن مونتغومري وات إنما جاء بهذه الأمثلة وافترض هذه الافتراضات ليقول إن النبي (ص) ما هو إلّا بشر يعمل ضمن الضرورات المرحلية، ويحسن استغلال الظروف، وإنه لا يوجد اتصال حقيقي بينه وبين السماء، فما هو إلّا سياسي مُحنك، وصاحب فكرٍ خلّاق استطاع تأسيس دولته من خلال ادعائه النبوة وهي نغمة طالما ردّدها المستشرقون، وهي آراء تحاكي مسبقاتهم الفكرية، وإلّا فإن أخذها بالاعتبار يستلزم الشكّ في رسالات كل الرسل والأنبياء، فكلٌ منهم كما هو طبيعي قد تدرج بدعوته بحسب الأوامر الإلهية والإرشاد السماوي، وإذا كان ما ينزل على النبي (ص) من القرآن من السماء ما هو إلّا اختلاق من فكره وعقله الباطن، فمن باب أولى أن تكون الأناجيل الأربعة كلها محض كذب وافتراء لأنها لم تدوّن في عهد عيسى (ع). أما أن النبي (ص) لم يعاقب عبد الله بن أُبي بن سلول أو من روّج لقضية الإفك، فهي مما يحتسب ضد طرح وات لأن النبي (ص) لو لم يكن نبيًا، ومعصومًا لانساق وراء عاطفته وحاول الانتقام ولا سيّما أنه يملك القوة لذلك، إذ إنها حدثت في طريق الرجوع من غزوة بني المصطلق في السنة السادسة للهجرة، وكان يوجد جيش كامل تحت إمرة النبي (ص)؛ لكنه لم يسارع إلى معاقبة ابن أُبيّ لأنه **أولاً**: لا يتصرف ولا ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى، فانتظر الإرشاد السماوي لمعالجة الموقف وكيفية التعامل مع هذه القضية. **وثانيًا**: لو أن النبي (ص) عاقب ابن أُبيّ لأخذت المسألة على محمل الثأر الشخصي البعيد عن خلق النبوة، وهو ما أراد المنافقون أن يكون عليه

---

(1) المصدر نفسه، ص349 ـ 355.

النبي (ص) ليشكّكوا بنبوته، ولأعطي ابن أُبيّ أكثر من حجمه، لا سيّما وأنه منافق يظهر الإيمان ويبطن الكفر، ولا يعرف حقيقته كثيرٌ من المسلمين! فكان الأفضل تركه حتى يعرى سياسيًا واجتماعيًا وتظهر حقيقته وحقيقة نفاقه لكلّ المسلمين، وبذلك يسقط اجتماعيًا، ولن يعود له ولا لبقية المنافقين من أتباعه تأثيرٌ يذكر!! وهذا تصرف في غاية الحكمة والمعقولية. ولقد أتت هذه السياسة ثمارها بحيث إن عبد الله بن عبد الله بن أُبيّ طلب من النبي (ص) أن يقتل والده!! قال ابن إسحاق[1]: «إن عبد الله أتى النبي (ص) فقال: يا رسول اللّه، إنه بلغني أنك تريد قتل عبد الله بن أُبي في ما بلغك عنه، فإن كنت فاعلاً فمرني به، فأنا أحمل إليك رأسه، فواللّه لقد علمت الخزرج ما كان لها من رجل أبرّ بوالده مني، وإني أخشى أن تأمر به غيري فيقتله، فلا تدعني نفسي أنظر إلى قاتل عبد الله بن أُبيّ يمشي في الناس، فأقتله فأقتل مؤمنًا بكافر، فأدخل النار، فقال النبي (ص): بل نترفق به، ونحسن صحبته ما بقي معنا. وجعل بعد ذلك إذا أحدث الحدث كان قومه هم الذين يعاتبونه ويأخذونه ويعنفونه، فقال رسول الله (ص) لعمر بن الخطاب، حين بلغه ذلك من شأنهم: كيف ترى يا عمر؟ أما واللّه لو قتلته يوم قلت لي اقتله، لأرعدت له أنوف، لو أمرتها اليوم بقتله لقتلته، قال: قال عمر: قد واللّه علمت لأمر رسول الله (ص) أعظم بركة من أمري». فهل غابت هذه الحادثة عن وات أم أنها لا تخدم فرضيته!؟

وكذلك الحال في قضية قريظة، إذ كانت الحكمة السياسية، وظرف التحالف الموجود بينهم وبين سعد بن معاذ، قد رجّح أن يحكم هو فيهم، لكي تكون إدانتهم واضحة أمام الملأ، وكي لا يترك عذرًا لهم أو

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج3، ص760 ـ 761.

لمن يحاول الدفاع عنهم! بل إن المصادر الإسلامية تقول إنهم هم من طلب النزول على حكم سعد بن معاذ، فأجابهم النبي (ص) لذلك زيادة لإلقاء الحجة عليهم! لكن وات يفسر الأمر بما يحلو له أن يفسره!

أما أنه كان زعيمًا كباقي الزعامات في المدينة، فهو قول ضعيف، لأنه شتان بين نبيّ من عند الله وزعيم قبيلة! نعم هذه النبوة لا اعتبار لها عند من لم يؤمن بها. ثم إنّه لا إشكال في أن يكون النبي (ص) زعيمًا كباقي الزعامات، وهذا ليس ضعفًا في مكانة النبي (ص) ولا خللًا فيها، لا سيّما وأنه لا إكراه في الدين، وأن الدعوة للّه تتم بالحكمة والموعظة الحسنة لا بالقوة والجبر. ثم دستور المدينة ومن قبله بيعتي العقبة الأولى والثانية، قد نصّتا بما لا يقبل النقاش على المكانة والطاعة للنبي (ص) في شتّى الظروف، وفي كلّ شيء، ولست أدري هل إن من يخرج للقتال ويهلك نفسه وأهله وماله امتثالاً لأمر شخص معين!! هل هو لا يعترف ولا يقرّ له بالطاعة! نعم يوجد بعض المنافقين ممن حُسبوا على الإسلام والمسلمين، كانوا يعارضون النبي (ص) في أوامره، ولكن هل يعني هذا ضعف مكانة النبي (ص)؟ أم أن وات يريد من النبي (ص) أن يقطع رأس كل من يعارضه؟ وإلا فإن نص بيعة العقبة الذي استشهدنا به في ما سبق يقول: «بايعنا رسول الله على السمع والطاعة، في عُسرنا ويُسرنا، ومنشطنا ومكرهنا، وأَثَرَةٍ علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله». كما إن نص الوثيقة يؤكّد المرجعية الدينية والسياسية للنبي (ص) في تشريع الأحكام وفضّ النزاعات. أضف لذلك أقوال بعض الشخصيات في الظروف الحرجة التي تبيّن بما لا يقبل الشكّ مدى طاعة الشخص من عدمها. كقول المقداد بن عمرو عندما أرادوا الخروج إلى معركة بدر: «يا رسول اللّه، امض لما أراك الله فنحن معك، والله لا نقول لك كما قالت بنو

إسرائيل لموسى ﴿فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ﴾[1]. ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكم مقاتلون، فوالذي بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه»[2]. وقال له سعد بن معاذ سيد الأوس: «قد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت، فنحن معك، فوالذي بعثك بالحق، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، ما تخلف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدوّنا غدًا، إنا لصبر في الحرب، صدق عند اللقاء، لعلّ الله يريك منا ما تقر به عينك، فسر بنا على بركة اللّه»[3]. ولكن وات لأنه لا يؤمن بنبوة النبي (ص) أراد حساب المسألة بالحسابات المادية الوضعية، وهي أبعد ما تكون عن ذلك، فمقدار الطاعة والتسليم يزداد بازدياد مقدار الإيمان، فكلّما كثُر إيمان الشخص زادت طاعته للّه ولرسوله (ص)، أما كون الإنسان منافقًا أو قليل الإيمان فهذا لا يعني أن النبي (ص) لم تكن له تلك السلطة الروحية والمحسوسة على المسلمين.

---

(1) سورة المائدة: الآية 24.

(2) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص447.

(3) المصدر نفسه، ص447 ـ 448.

المصادر والمراجع

1 ـ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت، لا تا.

2 ـ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت، لا تا.

3 ـ **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق وتخريج: وصي الله بن محمد عباس، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1988م.

4 ـ ــــ، **المسند**، دار صادر، بيروت، لا تا.

5 ـ أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

6 ـ أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.

7 ـ أحمد بن علي النسائي، **كتاب الضعفاء والمتروكين**، ط1، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، 1986م.

8 ـ أحمد بن علي بن المثنى (أبو يعلى)، **المسند**، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، لا تا.

9 ـ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تقريب التهذيب**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.

10 ـ أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق: محمد حميد الله، دار المعارف، مصر، لا تا.

11 ـ أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق: لجنة تحقيق التراث، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م.

12 ـ إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة: محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، 2006م.

13 ـ إسماعيل بن كثير القرشي، **البداية والنهاية**، تحقيق وتدقيق: علي شيري، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م.

14 ـ ـــــ، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، 1971م.

15 ـ ـــــ، **تفسير القرآن العظيم**، قدم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، 1992م.

16 ـ أكرم ضياء العمري، **المجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته الأولى**، ط1، المدينة المنورة، 1983م.

17 ـ إميل در منغم، **حياة محمد**، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988م.

18 ـ جعفر محمد بن عمرو العقيلي، **الضعفاء الكبير**، حققه ووثقه: عبد المعطي أمين قلعجي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

19 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، صححه وعلق عليه: علي أكبر غفاري، ط3، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1388هـ.

20 ـ جعفر مرتضى العاملي، **الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)**، ط4، دار السيرة، بيروت، 1995م.

21 ـ حسين الطبرسي (الميرزا النوري)، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ط1، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، 1987م.

22 ـ حسين بن محمد (الديار بكري)، **تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس**، مؤسسة شعبان، بيروت، لا تا.

23 ـ حميد بن زنجويه، **الأموال**، تحقيق: شاكر ذيب فياض، لا مكان، لا تا.

24 ـ خالد بن صالح الحميدي، **نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة**، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994م.

25 ـ خليل بن أحمد الفراهيدي، **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي إبراهيم السامرائي، ط2، مؤسسة دار الهجرة، 1409هـ.

26 ـ صالح أحمد العلي، **«تنظيمات الرسول (ص) الإدارية في المدينة»**، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد السابع عشر، بغداد، 1969م.

27 ـ عبد الجبار ناجي، **التشيع والاستشراق**، دار المحجة البيضاء، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط1، بيروت، 2011م.

28 ـ عبد الحميد بن هبة الدين (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1959م.

29 ـ عبد الرحمٰن بن محمد (ابن أبي حاتم)، **الجرح والتعديل**، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1371هـ.

30 ـ ـــــ، **تفسير ابن أبي حاتم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، لا تا.

31 ـ عبد الرحمن بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ط4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا تا.

32 ـ عبد الله الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ط3، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، 1998م.

33 ـ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **المصنف**، ضبطه وعلق عليه: سعيد اللحام، ط1، دار الفكر، 1409هـ.

34 ـ عبد الله محمد الأمين النعيم، **الاستشراق في السيرة النبوية**، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أمريكا، 1997م.

35 ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، 1383هـ/ 1963م.

36 ـ علي الأحمدي الميانجي، **مكاتيب الرسول (ص)**، ط1، دار الحديث، 1998م.

37 ـ علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.

38 ـ علي بن أحمد الأندلسي (ابن حزم)، **المحلى**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، لا تا.

39 ـ عمر بن شبة النميري البصري، **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق: محمد فهيم شلتوت، دار الفكر، قم، 1410هـ.

40 ـ فؤاد كاظم المقدادي، **الإسلام وشبهات المستشرقين**، مجمع الثقلين العلمي، ط2، المعارف، بغداد، 1425هـ.

41 ـ فرانشيسكو كبريلي، **محمد والفتوحات الإسلامية**، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الجبار ناجي، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط1، بيروت، 2011م.

42 ـ فضل بن الحسن الطبرسي، **إعلام الورى بأعلام الهدى**، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط1، قم، 1417هـ.

43 ـ قاسم بن سلام، **الأموال**، ط2، دار الفكر، بيروت، 1975م.

44 ـ كونستانت فيرجيل جيورجيو، **نظرة جديدة في سيرة رسول الله**، ترجمة: محمد التونجي، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1983م.

45 ـ مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، طبعة السعادة، مصر، لا تا.

46 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ط2، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983م.

47 ـ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.

48 ـ محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1414هـ.

49 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ط1، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، 1409هـ.

50 ـ ـــــ، **تهذيب الأحكام**، تحقيق: حسن الخرسان، ط4، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365هـ.

51 ـ محمد بن الحسين (الشريف الرضي)، **المجازات النبوية**، تحقيق وشرح: طه محمد الزيني، مكتبة بصيرتي، قم، لا تا.

52 ـ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لا تا.

53 ـ ـــــ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر، 1995م.

54 ـ محمد بن حبان البستي، **الثقات**، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، ط1، 1973م.

55 ـ ـــــ، **المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، مكة المكرمة، لا تا.

56 ـ ـــــ، **مشاهير علماء الأمصار**، تحقيق: مرزوق علي إبراهيم، ط1، دار الوفاء، المنصورة، 1991م.

57 ـ محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لا تا.

58 ـ محمد بن علي بن شهر آشوب، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: نخبة من علماء النجف، المطبعة الحيدرية، النجف، 1956م.

59 ـ محمد بن محمد (ابن سيد الناس)، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1986م.

60 ـ محمد بن يوسف الصالحي، **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.

61 ـ محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، دار النفائس، ط8، بيروت، 2009م.

62 ـ محمد فارس الجميل، **النبي ويهود المدينة**، ط1، مركز الملك فيصل، الرياض، 1422هـ/ 2002م.

63 ـ مهدي رزق الله، **السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية**، مركز الملك فيصل، الرياض، ط1، 1412هـ/ 1992م.

64 ـ نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1964م.

65 ـ وليم مونتغومري وات، **الفكر السياسي الإسلامي (المفاهيم الأساسية)**، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1981م.

66 ـ ـــــ، **الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي**، ترجمة: كاظم سعد الدين، بيت الحكمة، بغداد، 2010م.

67 ـ ـــــ، **محمد في المدينة**، تعريب: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، لا تا.

68 ـ يحيى بن معين، **التاريخ**، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق، لا تا.

69 ـ يحيى مراد، **افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها**، منشورات محمد علي بيضون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

70 ـ ـــــ، **معجم أسماء المستشرقين**، منشورات محمد علي بيضون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

71 ـ يعقوب بن إسحاق بن السكيت، **ترتيب إصلاح المنطق**، تحقيق وشرح: محمد حسين بكائي، ط1، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1412هـ.

72 ـ يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا ـ محمد علي معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

73 ـ يوليوس فلهاوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، ترجمة: يوسف العش، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1956م.

74 ـ ـــــ، **تاريخ الدولة العربية**، نقله عن الألمانية وعلق عليه: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1968م.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما إنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- سلسلة الدراسات القرآنيّة
- سلسلة الدراسات الحضاريّة
- سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ
- سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر